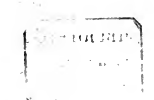



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.



<36613924050015



Kritik

der

Geschichte der Offenbarung

von

Lic. Bruno Bauer.

Ersten Theiles erster Band.

Berlin,
bei F. Dümmler.
1838.

Die Religion

des

Alten Testamentes

in

der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien

dargestellt

von

Lic. **Bruno Bauer**
Privatdocenten an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin.

Erster Band.

Berlin,
bei F. Dümmler.
1838.



Vorrede.

Der Verfasser bittet die Leser, welche seiner Schrift ihre Aufmerksamkeit schenken werden, bei dem folgenden ersten Bande von allen Formen des religiösen Bewußtseyns, welche in der nachmosaischen Zeit im hebräischen Volk sich entwickelt haben, abzusehen. Die Sitte der gläubigen Theologie, in die Betrachtung des Gesetzes Anschauungen einzumischen, die bis zur Vollendung der Prophetie ein Jahrtausend brauchten, um sich auszubilden, kann der Verfasser nicht als ein Recht anerkennen, und der Versuch, die Strenge, welche in seiner Darstellung das Gesetz erhalten hat, durch ein Citat aus davidischen Psalmen oder aus einem Propheten zu mildern, würde ihm so viel gelten, als wenn man einer Darstellung des urchristlichen Gemeindelebens den Vorwurf machen wollte, sie habe die Anschauungen, welche dem Investiturstreite zu Grunde lagen, nicht in sich aufgenommen. Denselben Werth werden für ihn die entgegengesetzten Reflexionen der historischen Kritik haben,

welche aus den Zuständen der nachmosaischen Zeit schließt, daß die vorhergehende Zeit nicht die gewesen seyn könne, welche der Pentateuch darstellt. Alles was das Verhältniß der spätern Entwickelung des hebräischen Bewußtseyns zum mosaischen Gesetz betrifft, wird im folgenden Bande, welcher die Darstellung der alttestamentlichen Religion beendigen wird, seine Stelle finden und der Verfasser wollte die Anschauung des Gesetzes nicht durch äußere Reflexionen auf die spätere Zeit stören, weil er gewiß ist, daß die Widersprüche, welche die Kritik in den späteren Formen des hebräischen Lebens gegen die Angaben des Pentateuch zu finden glaubt, durch die innere Entwickelung des gesetzlichen Bewußtseyns sich vollständig heben.

Der zweite Band kommt sogleich nach dem beendigten Druck des ersten unter die Presse und wird zur Michaelismesse ausgegeben werden.

Berlin, im März 1838.

Der Verfasser.

Inhalt.

Die Religion des Alten Testamentes.

Erstes Buch.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Siebenter Abschnitt.

Einleitung.

Die Idee der Offenbarung.

Einleitung.

§. I.

Vorbemerkungen über den Zweck dieser Einleitung.

Die folgende Einleitung hat zum Zweck, den Begriff und die Methode einer Wissenschaft, deren Anerkennung im Umkreise der theologischen Disciplinen jetzt als gesichert betrachtet werden kann, näher zu bestimmen und mit der Form des gegenwärtigen wissenschaftlichen Selbstbewußtseyns in Einklang zu setzen.

„Biblische Theologie" ist in der neuern Zeit der herrschende Name für die Disciplin geworden, welche die biblische Religion in ihrer geschichtlichen Erscheinungsform darstellt. Der Name „biblische Dogmatik" ist dagegen mit Recht als ungenügend anerkannt worden, weil er die bezeichnete Disciplin zur Ethik in Unterschied stellt und dieser Unterschied nur für die wissenschaftliche Dogmatik gilt, nicht aber für die Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsform der Religion, in welcher der theoretische und praktische Geist noch in unmittelbarer Einheit stehen. Allein auch der erstere Name ist für die wissenschaftliche Darstellung der biblischen Religion nicht ausschließlich bezeichnend, da er zugleich alle andern theologischen Disciplinen, welche sich mit der Erforschung der Schrift als einer historischen Erscheinung beschäftigen, als ein Ganzes umfaßt.

Sollen wir nun hier den Namen unsrer Wissenschaft aufstellen, der am angemessensten ihren Begriff für die Vorstellung bezeichnet — und der Name ist immer nur für die

Vorstellung — so haben wir hier ihren Begriff vorauszusetzen und da wir ihn eben im Namen geben, so gilt er im Anfange nicht mehr als eine Vorstellung. Der Zweck der Einleitung ist dann, ihn zu rechtfertigen und zur wirklichen Form des Begriffs zu erheben.

Unsre Disciplin ist ein Theil der Religionsgeschichte und stellt den Religionsbegriff dar, wie er im Volksbewußtseyn der Hebräer, im Selbstbewußtseyn Christi und in der Vorstellung der urchristlichen Gemeinde erschienen ist. Ihr Inhalt ist also die geschichtliche Erscheinung des Religionsbegriffs, wie sie in der biblischen Religion sich vollbrachte. Wollten wir nun unsre Wissenschaft die Darstellung der biblischen Religion nennen, so würden wir damit ihren Gegenstand nur formell durch die Angabe der Quelle, aus der wir ihn entnehmen, oder des geschichtlichen Orts, an dem er erschienen ist, vom übrigen Inhalt der Religionsgeschichte unterscheiden. Es muß aber unser Interesse seyn, im Namen das gesammte Wesen unsrer Wissenschaft, sowohl dem Inhalte wie der Form nach zusammenzufassen. Dieses Interesse wird befriedigt, wenn wir sie die Darstellung von der geschichtlichen Entwickelung der Offenbarung nennen. Es ist zwar gewöhnlich, unter Offenbarung auch nur die formelle Seite der biblischen Religion, nämlich ihren äußern Ursprung zu verstehen und davon den Inhalt als etwas für sich Selbstständiges zu unterscheiden. Allein es ist das eine Ansicht, deren Beseitigung die folgende Einleitung besonders gewidmet ist. Die Offenbarung ist eine geschichtliche Erscheinung des Religionsbegriffs, welche in sich alle Momente desselben umfaßt. Als geschichtliche Erscheinung des Religionsbegriffs durchläuft aber die Offenbarung mehrere Stufen, welche mit dem Religionsbegriff in seiner absoluten Vollendung noch in Widerspruch stehen. Ihre Darstellung wird daher nothwendig Kritik seyn, indem sie die Widersprüche, welche den einzelnen Erscheinungen des Religionsbegriffs noch eigen sind, stets hervorzuheben und als das treibende Moment der Bewegung zu erkennen hat.

Als Darstellung von der Entwicklung der Offenbarung ist unsre Wissenschaft eine historische. Die Offenbarung aber ist als Erscheinung des Religionsbegriffs ein Faktum oder eine Reihe von Facten, welche den Religionsbegriff zu ihrer Voraussetzung haben und wie sie aus ihm hervorgehen, so ihn auch so lange darzustellen streben, bis sie wirklich sein richtiger Ausdruck geworden sind. Die Darstellung von der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung hat daher die Erkenntniß des Religionsbegriffs d. h. die Religionsphilosophie zu ihrer Voraussetzung, und sie begreift die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, indem sie sich in der Darstellung derselben stets ihrer absoluten Voraussetzung erinnert und sie als die Gestalten weiß, in denen der Religionsbegriff seine Momente in die Wirklichkeit hinüberführt. Daß nun unsre Disciplin sich in jedem Glied ihres Gegenstandes des Begriffs bewußt ist und dieß Bewußtseyn in der Organisirung des Stoffs und in der Ausbildung desselben zu einer lebendigen Gestalt wirklich ausdrückt, erhebt sie zum Rang einer Wissenschaft, und macht sie zur unmittelbaren Fortsetzung der Religionsphilosophie. Während diese in der Welt des Begriffs die Formen construirt, in welchen sich die Momente desselben zu selbstständigen Gestalten bestimmen, hat unsre Disciplin den Begriff in seiner geschichtlichen Aeußerung wiederzuerkennen und ihn mit dieser wissenschaftlich zusammenzuschließen, wie er an sich schon die innere Seele derselben ist.

Einfach voraussetzen dürfen wir aber hier den Religionsbegriff nicht. Denn daß er die unumgängliche Voraussetzung unsrer Wissenschaft und daß der Uebergang aus der Religionsphilosophie in unsre Disciplin ein nothwendiger sey, erscheint noch dem allgemeinen theologischen Bewußtseyn als eine grundlose Behauptung. Noch weniger dürfen wir voraussetzen, daß die Offenbarung eine nothwendige Erscheinung des Religionsbegriffs ist. Die Einleitung hat daher die Aufgabe, jene Voraussetzung und diesen innern Zusammenhang der Offenbarung mit dem Religionsbegriff zu rechtfertigen.

Da diese Rechtfertigung für den vorstellenden Geist geschieht, so muß sie von der empirischen und subjectiven Erscheinungsform des Begriffs ausgehen, um diese für die Vorstellung in Fluß zu bringen und zur wirklichen Form des Begriffs hinzuleiten.

§. II.

Die Erscheinungsform der Offenbarung.

Die allgemeine Form, in welcher die Offenbarung erscheint, ist die der Bekanntmachung.

Bekannt gemacht werden kann dem Geiste nur dasjenige, was noch nicht Gegenstand des Bewußtseyns war und auch nicht einmal in unklarer oder verworrener Weise Inhalt einer Vorstellung gewesen ist.

Die Offenbarung setzt daher den Inhalt des Bewußtseyns schlechthin, fordert von diesem die reine Empfänglichkeit und schließt alle Thätigkeit desselben für das Setzen des Inhalts aus. Die Form des Beweises ist ihr fremd; denn das Subject, dem etwas bewiesen wird, muß für die Hervorbringung des Gegenstandes selbstthätig seyn.

Als Bekanntmachung hat die Offenbarung die Form des historischen Berichts; sie thut dem Bewußtseyn nur kund, daß Etwas ist, daß es ein Factum sey und sich wirklich so verhalte, wie es bekannt gemacht werde.

In Form des historischen Berichts wird uns ein Gegenstand bekannt gemacht, wenn wir ihn nicht selbst wahrgenommen haben. Nur der Bekanntmachende hat ihn wahrgenommen oder gewußt und eben diese seine Wahrnehmung oder sein factisches Wissen macht er uns bekannt. Nicht was wir selber wissen, vorstellen, empfinden oder wahrnehmen, wird uns offenbart, sondern allein das Wissen des Offenbarenden. Wir müssen nun zwar auch wahrnehmen, nämlich die Bekanntmachung des Andern, aber diese unsre eigne Wahrnehmung ist nicht der Gegenstand der Offenbarung.

Kraft ihrer unendlichen Activität erkennt die Offenba-

rung die Reflexion nicht an, daß wir eine Erkenntniß, die sie gesetzt hat, auch selbst nur mit größerer Schwierigkeit und erst später uns hätten erwerben können. Den Gedanken einer solchen Möglichkeit, bei der es endlich zu einem bloßen Zufall wird, wenn nicht vorher kräftigere Geister vorhanden waren, welche die betreffende Erkenntniß von selbst gefunden hätten, weist die Offenbarung einfach auf die Wirklichkeit hin, in welcher durch sie allein das bestimmte Object dem Bewußtseyn gegeben ist.

Wenn ein Subject seine geistige Bestimmtheit uns bekannt machen will, so ist dazu nothwendig, daß es sich unmittelbar an uns wende und uns sage, was der wirkliche Inhalt seines Geistes sey. Es muß also den bestimmten Zweck haben, daß es sich nur deßhalb an uns richte, um uns jenen Inhalt seines Geistes bekannt zu machen.

Die Erkenntniß Gottes aus der Natur, aus dem subjectiven Geiste und aus der Geschichte ist demnach nicht durch Offenbarung gesetzt. Denn die natürlichen Erscheinungen, der subjective Geist und die Völker, die sich in der Geschichte bewegen, bilden durch ihren innern Begriff besondre Totalitäten und sind für sich selbst ihr eigner Zweck. Daß sie durch den göttlichen Zweck gesetzt sind, kann nicht Gegenstand der Wahrnehmung seyn, wird uns nur in Form des Schlusses gewiß, indem wir die Endlichkeit ihres innern Zwecks im absoluten göttlichen Zwecke aufheben und diese Erhebung ist zugleich von unsrer Seite unendliche Thätigkeit.

Das offenbarende Subject ist Gott nur dann, wenn eine Wahrnehmung und Erkenntniß ohne die Form des Schlusses als unmittelbarer göttlicher Zweck empfangen wird.

Hiermit ist auch bestimmt, wie sich das Subject, dem offenbart wird, in dieser Sphäre der Offenbarung verhalte. Indem es eine Vorstellung empfängt, weiß es sich durch nichts anderes bestimmt, als nur durch den göttlichen Zweck, daß es diese Vorstellung empfangen solle. Zwischen der Vorstellung, die es empfängt, und zwischen Gott giebt es hier kein Mittelglied außer der göttlichen Zweckbestimmung.

§. III.
Die Widersprüche in der Erscheinungsform der Offenbarung.

Bisher haben wir nur erfahren, als was die Offenbarung erscheint; was sie ihrem Wesen nach oder was ihr Begriff sey, wissen wir noch nicht. Wir haben nur die einzelnen Seiten ihres Inhalts neben einander stehend gesehen, d. h. in einem Verhältniß, in welchem sie eben so sehr sich als zusammengehörig darstellen, als auch noch als selbstständig und von einander getrennt. Der göttliche Zweck verbindet zwar die beiden Seiten, die sich gegenüber stehen, Gott als den offenbarenden und das Subject, dem offenbart wird; aber wie Gott dazu komme, mit diesem Zweck sich auf den Menschen zu beziehen, und das Subject dazu, Gegenstand des göttlichen Zwecks zu seyn, also diesen innern Grund des Verhältnisses, können wir in der Erscheinungsform der Offenbarung nicht wahrnehmen. Und wollen wir den innern Grund, die Einheit der Sache erkennen, so stoßen wir zunächst auf das Hinderniß, daß die zusammengehörigen Seiten noch selbstständig sich zu einander verhalten, dadurch einander widersprechen, und über diese Form des Verhältnisses müssen wir vor allem zum Bewußtseyn kommen.

Der Inhalt der Offenbarung erscheint als ein solcher, der aus dem göttlichen Wissen in das Bewußtseyn des menschlichen Geistes verpflanzt wird, ohne diesem schon vorher gegeben gewesen zu seyn.

Dieß widerspricht zunächst dem Wesen des menschlichen Geistes, in welchen nichts eindringen kann, was in ihm nicht schon liegt. Der Widerspruch ist aber nicht nur an sich vorhanden, wenn wir die Erscheinungsform der Offenbarung gegen die Ansprüche des Geistes halten, sondern er ist in ihr selbst enthalten und sie widerspricht sich selbst. Sie tritt mit der Voraussetzung auf, daß der Inhalt für den Geist erst werde, wenn sie ihm denselben mittheile. Werden kann aber für den Geist nur das, was für ihn bereits ist,

sonst wäre es für ihn gar nicht und könnte es auch nicht werden. In demselben Moment ist es auch als nichtseyend vorausgesetzt, sonst brauchte es für den Geist nicht erst zu werden.

Derselbe Widerspruch kommt heraus, wenn die Offenbarung sich als den Anfang einer Erkenntniß ankündigt. Fängt eine Erkenntniß im Menschen an, so muß sie in ihm schon seyn. Was schlechthin nicht ist, kann auch nicht anfangen. Zugleich muß die Erkenntniß für den Menschen auch noch nicht seyn; weil sie sonst nicht erst anzufangen brauchte.

Die Offenbarung setzt also von ihrem Inhalte in Einem und demselben Augenblicke voraus, daß er für den Geist ist und nicht ist.

Der Mensch soll ferner nach dem Willen der Offenbarung eine Erkenntniß nur mit dem Bewußtseyn empfangen, daß sie von Gott beabsichtigt, also nur Inhalt des göttlichen Zwecks und noch nicht Bestimmtheit seines Geistes gewesen sey. Dann muß der Mensch aber auch schon wissen, was die Natur des göttlichen Zwecks und der Inhalt desselben sey. So verfällt die Offenbarung in den schreiendsten Widerspruch. Sie setzt voraus, daß ihr Inhalt noch nicht Inhalt des menschlichen Denkens gewesen sey und doch setzt sie das Bewußtseyn vom göttlichen Zweck voraus, dessen nothwendiger Inhalt die von ihr gegebene Erkenntniß sey.

Dieser Widerspruch bricht an demselben Punkte in einer andern Form hervor. Die Offenbarung verlangt, daß der Mensch ihren Inhalt rein empfangend in sich aufnehme. Zugleich stellt sie an den Menschen die Forderung, er solle sie als von Gott bezweckt wahrnehmen. Allein das heißt verlangen, der Mensch soll rein empfangend und in demselben Augenblick und in Bezug auf denselben Gegenstand schlechthin thätig seyn. Soll er nämlich eine Vorstellung als von Gott bezweckt betrachten, so kann er das nicht ohne die thätigste Vermittlung. Denn die Zweckbestimmung kann

als logischer Gedanke nicht unmittelbar wahrgenommen und nur in Form des Schlusses erfaßt werden.

Als Factum ist die Offenbarung eine geschichtliche Erscheinung, nämlich eine geschichtlich hervorgetretene Vorstellung. Eine solche hat aber zu ihrem einzig möglichen Boden, auf dem sie wirklich seyn kann, das menschliche Selbstbewußtseyn und ihre Wurzel ist hier die Freiheit. So will die Offenbarung nicht betrachtet seyn, wenn sie verlangt, die von ihr gesetzte Vorstellung solle nur als von Gott bezweckt empfangen werden. Sie behauptet also, in ihrer Erscheinung nicht geschichtlich zu seyn. Als geschichtlich ist sie ein nothwendiges Glied in der Entwickelung des Selbstbewußtseyns, also auch gesetzt durch das geschichtliche Werden desselben. Andrerseits behauptet sie nicht ein Moment im freien Proceß des menschlichen Geistes zu seyn und nur in der göttlichen Zweckbestimmung ihren Grund zu haben. Nach der Seite, wo sie das Seyn ihres Inhalts im menschlichen Geiste voraussetzt und von diesem verlangt, er solle ihren Inhalt im Gedanken des göttlichen Zwecks selbstthätig produciren, ist sie eine geschichtliche Erscheinung in der Entwickelungsreihe des Selbstbewußtseyns. Nach der andern Seite aber, wo sie das Nichtseyn ihres Inhalts im menschlichen Geiste voraussetzt, wo sie von diesem die reine Empfänglichkeit verlangt, da unterbricht sie die geschichtliche Entwicklung des Selbstbewußtseyns, da ist sie ein gewaltsamer Ruck im Proceß des Geistes und drängt sie sich von außen in das Selbstbewußtseyn als das Andre desselben ein.

Für unsere Reflexion ist nun der innere Bruch, welcher die Erscheinungsform der Offenbarung durchzieht, hervorgetreten, und ist sie dadurch unserm Selbstgefühl, in dem wir uns als Monas erfassen und den Widerspruch als ein störendes Element empfinden, fremd geworden, so vollendet sich diese Entfremdung, wenn wir mit dem Versuch, sie zu begreifen, an die Offenbarung herantreten. Denn begreifen könnten wir sie nur, wenn wir in ihr die Bestimmtheit unsers Geistes oder unser Selbstbewußtseyn erkennten. Obwohl

sie aber eine Erscheinung innerhalb des Selbstbewußtseyns ist, so verlangt sie doch, daß wir, um ihren Grund zu erreichen, uns transscendent verhalten und sie in der göttlichen Zweckbestimmung allein begründen sollen. Sie erscheint somit als das Andre des Selbstbewußtseyns.

§. IV.

Der Inhalt der Offenbarung.

Schon ihrer Form nach, als Bekanntmachung, ist die Offenbarung Inhalt und Gegenstand des Bewußtseyns. Denn das Subject, dem sie zu Theil wird, soll schon, abgesehen von ihrem wirklichen Inhalt, annehmen, daß die ihm bekannt gemachte Vorstellung von Gott herrühre oder der göttliche Zweck sey.

Betrachten wir zuerst die Vorstellung, welche in der Offenbarung für das Bewußtseyn gesetzt wird. Wir treffen eine Fülle von Vorstellungen im Umkreise der Offenbarung an, welche zeitlich nach einander hervorgetreten sind und im Augenblick ihres Hervortretens sich als die allgemeine schlechthin geltende Wahrheit ankündigten.

Die Vorstellungen nun, welche auf dem spätern Standpunkt dem Bewußtseyn offenbart sind, waren auf dem frühern Standpunkt noch nicht gesetzt und fehlten ihm. Durch diesen Mangel sind die vorangehenden Vorstellungen beschränkt; denn daß sie ein Moment der Wahrheit noch außer sich haben, bildet ihre Schranke. Die Schranke kommt aber nicht nur von außen an sie heran, so daß sie für sich doch reiner Ausdruck der Wahrheit wären, sondern sie bildet ihr eigenes Seyn, ihre Bestimmtheit und die Vorstellungen sind dadurch endliche. Der Ernst ihrer Endlichkeit drückt sich darin aus, daß sie die allgemeine Wahrheit in sinnlicher Form enthalten.

Durch diese Natur ihres Inhalts verfällt die Offenbarung in Widersprüche. Auf jedem ihrer verschiedenen Standpunkte behauptet sie die Wahrheit in ihrer Unendlichkeit zu geben und doch sind die Inhaltsbestimmungen, die sie giebt,

auf dem immer vorhergehenden Standpunkte endlich und beschränkt. Die folgenden Standpunkte negiren die vorangehenden, weil sie die Schranke derselben auch wirklich für das Bewußtseyn setzen. So streitet die Offenbarung gegen sich selbst; was sie das einemal als die Wahrheit und als den Ausdruck des göttlichen Zwecks bekannt gemacht hat, stößt sie das andremal um und erklärt es für eine unangemessene Erscheinung der Wahrheit.

Widerspricht sich die Offenbarung selbst durch die Bestimmtheit ihres Inhalts, so ist sie ein Widerspruch gegen das Wesen Gottes, wenn sie in ihrer Erscheinung überhaupt als Inhalt des göttlichen Zwecks betrachtet seyn will. Denn Gott widerstreitet seiner eigenen Allgemeinheit und Unendlichkeit, wenn er auf den einzelnen Stufen der Offenbarung einen beschränkten Inhalt als Erscheinung seines unendlichen Zwecks setzt; er geräth mit seinen Willensbestimmungen in Widerspruch, wenn er auf den spätern Stufen der Offenbarung den Inhalt der frühern negirt und der Kampf und Gegensatz, in welchem sich die widersprechenden Inhaltsbestimmungen der Offenbarung beschränken und ausschließen, fällt als innerer Kampf in sein Selbstbewußtseyn.

§. V.

Uebersicht der Versuche, die Widersprüche der Offenbarung aufzulösen.

Die ernsthafte Beschäftigung mit den Widersprüchen, in welche die Offenbarung verfällt, und der Versuch sie aufzulösen, trat erst nach einer langen Herrschaft des Glaubens ein. Der Glaube hielt sich einfach an die Erscheinungsform der Offenbarung, die Widersprüche verschwanden vor ihm, weil er in der Kraft seiner Lebendigkeit die widerstreitenden Seiten noch fest zusammenhielt und das Moment der Beschränktheit für ihn im Gedanken des unendlichen Zwecks immer aufgehoben war. Daß die Offenbarung als das Andere des Selbstbewußtseyns erscheine, darauf richtete er noch

nicht die Reflexion, weil er in diesem Andern die Befriedigung der wesentlichen Interessen des Geistes genoß.

Der innere Grund der Entfremdung zwischen beiden Seiten liegt in den Rechten des Selbstbewußtseyns, welches in seiner Unendlichkeit kein absolutes Object anerkennen darf und in seiner Freiheit verpflichtet ist, nur an diejenige Macht sich hinzugeben, in der es sich selbst und seine freie Macht wiedererkennt und für seine Hingabe zurückerhält. Geschichtlich wurde die Entfremdung herbeigeführt in England zu einer Zeit, wo die gläubige Vorstellung sich im Kampf einer Menge entgegengesetzter und sich bestreitender Secten zersplittert hatte. Die Reflexion gelangte bei dieser Auflösung der bisherigen Substanz des Glaubens zu klarer Selbstständigkeit, das Selbstbewußtseyn wurde am Glaubensinhalte irre, der Zweifel wurde zum äußersten Grade gesteigert und die einzige Gewißheit suchte man im Innern des Geistes auf.

Das Wesen des eignen Innern nannte der englische Deismus die innerliche Offenbarung des natürlichen Gesetzes, die im Herzen des ganzen menschlichen Geschlechts gegeben sey und in der sich auch Gott in seiner wirklichen Allgemeinheit beweise. Das sey die allgemeine Religion. Was bisher als die geoffenbarte Religion galt, wurde auf diesem Standpunkte zu einer besondern und partikulären, welche durch positive Gesetze die allgemeine Religion beschränke. Eine Offenbarung aber, welche zu dem ewigen unveränderlichen Gesetze positive Befehle hinzuthue, sey unmöglich, denn Gott selbst könne außer der innern Offenbarung des Herzens keine neuen Gesetze geben [1]).

Was bisher dem Glauben als göttliche Offenbarung galt, war nun vom Selbstbewußtseyn als etwas ihm Fremdes und nicht Angehöriges über Seite gebracht. Nur negirend durfte sich der Deismus gegen den Inhalt der Offenbarung aber

[1]) Siehe Leland's Abriß der vornehmsten deistischen Schriften. Uebersetzt von Schmid. 1755. I. 199.

nicht verhalten; wollte er ihn nur vom Selbstbewußtseyn abweisen, so würde er ihn noch als eine wirkliche fremde Macht anerkennen, vor der er doch nicht vollständig sicher seyn könnte. Er mußte den entfremdeten Inhalt mit seinem Selbstbewußtseyn ausgleichen und dieß that er, indem er die überlieferte Offenbarung, so weit sie der allgemeinen Religion widerspricht, als eine That des Selbstbewußtseyns begreift. Das Gesetz des Alten Testaments sey nur unter dem Vorwande einer göttlichen Offenbarung aufgebracht und im Neuen Testament hätten überall, wo es ihrem Vortheil am gemäßesten gewesen sey, die Jünger Christi, die Kirchenväter und die Geistlichkeit der römischen Kirche ihre verfälschende Hand angelegt [1]). Die Offenbarung ist dadurch zur Aeußerung des Selbstbewußtseyns aber des betrügenden geworden und das Selbstbewußtseyn schaut sich in ihr als das betrogene aber auch als das niederträchtige an, welches in der Schranke seiner leeren Allgemeinheit nur Betrug sieht.

Der Glaube wurde im Kampf mit dem Deismus selbst von dem Princip desselben ergriffen und in die Aufklärung verwandelt. Dir Geschichte der Offenbarung wurde zu einer einfachen menschlichen Geschichte, in welcher zwar nicht von dem betrügerischen Bewußtseyn der Schein der Offenbarung hervorgebracht sey, aber doch das Selbstbewußtseyn sich unbefangen selbst getäuscht habe, als es seine eigne Bestimmtheit in göttlicher Offenbarung begründete. Es habe nur seine eignen Gedanken, die in ihm von ohngefähr und mit plötzlichem Zufall aufstiegen und von denen es sich überrascht fühlte, auf Gott zurückgeführt. Die Aufklärung gab dem Selbstbewußtseyn die Urheberschaft zurück und setzte es mit Hilfe der natürlichen Erklärung und der genauern Kenntniß der psychologischen Gesetze in seine Rechte ein. Allein auch diese Ausgleichung des Gegensatzes konnte nicht genügen. Gegen die frühere Auffassung der Offenbarung hatte man sich erklärt, weil es den Gesetzen des menschlichen Geistes

[1]) Ebend. I. S. 132. 250. 431. 456. 507.

widerspräche, wenn in ihn eine Bestimmtheit von außen und als etwas Zufälliges eindringe. Nun aber wird der Zufall, während er früher von Gott ausging, in den menschlichen Geist verlegt, der von ohngefähr durch Vorstellungen überrascht wird, die er sich auf dem Standpunkt seiner unaufgeklärten Unschuld nicht anders erklären kann, als daß er sie für Offenbarung ansieht. In dieser zufälligen Form wird das Bewußtseyn als das empirische vorausgesetzt.

Als moralisches Wesen faßte Kant den Menschen. Der reine Religionsglaube sey nichts als Vernunftglaube und dieser stütze sich allein auf die moralische Gesetzgebung, die in das Herz geschrieben sey. Der Offenbarungsglaube aber nehme statutarische Gesetze an, die nicht durch das innere Gebot des Herzens verpflichtend, also zufällig seyen und der wahren Natur des Menschen widersprechen. Heilige Pflicht sey es, sich so viel wie möglich an die reine moralische Religion zu halten und die Hoffnung nicht aufzugeben, daß sie am Ende der Welt über den bloßen Offenbarungsglauben siegen werde. Das moralische Selbstbewußtseyn kann sich also im Offenbarungsglauben nicht erkennen, dieser gilt vielmehr als ein Product der Sinnlichkeit, um derentwillen er aber für die gegenwärtige menschliche Natur ein Bedürfniß sey. Seine relative und die absolute Nothwendigkeit des Vernunftglaubens stehen in Gegensatz, bestreiten sich und wenn ihr Kampf am Ende der Welt ausgeglichen werden soll, so muß die Möglichkeit für die Aufhebung des Gegensatzes sich schon in einem innern Band der widerstreitenden Seiten nachweisen lassen. Die Ausgleichung beider Seiten muß durch ihre gemeinsame Natur möglich seyn. Dieß Band sey wirklich vorhanden. Die Anlage zur moralischen Religion, die lange vor dem historischen Volksglauben in der menschlichen Vernunft verborgen lag, sey nicht unthätig gewesen bei der Ausbildung des Glaubens an eine angebliche Offenbarung und habe unwillkührlich und absichtslos etwas vom Character ihres übersinnlichen Ursprungs in jene Offenbarungssätze gelegt.

Die Ausgleichung des Gegensatzes ist auf diesem mora-

lischen Standpunkte erst eine Forderung, die am Ende der Tage ihre Ausführung zu erwarten hat. Zum Theil erkennt sich das moralische Selbstbewußtseyn im Offenbarungsglauben wieder, zum Theil sieht es in ihm das Product der Sinnlichkeit, muß ihn deßhalb bekämpfen und doch wieder schonen, weil er für die sinnliche Natur des Menschen nothwendig ist. Der Anstoß und der Kampf bleibt, wie es dem Standpunkt der Moralität, die nur im Kampf besteht, wesentlich ist.

Der Widerspruch zwischen der Offenbarung und dem Selbstbewußtseyn wird endlich auch in den Systemen des Rationalismus und Supranaturalismus nicht gelöst. Beide Systeme haben, wie jetzt anerkannt ist, dieselbe methaphysische Voraussetzung über das Verhältniß Gottes zur Welt und ihre Stellung zur Offenbarung ist wesentlich dieselbe. Weil die Wahrheit an sich nicht erkannt werden könne, denn alles Erkennen sey Bestimmen und somit Beschränken, so behauptet der Rationalismus, es sey vermessen, die Offenbarung auf die Willensbestimmung der Gottheit zurückzuführen, denn dadurch werde sie aus ihrer Allgemeinheit in die Veränderlichkeit und in den Widerspruch herabgezogen. Was als Offenbarung erscheine, seyen im Grunde nur Vorstellungen, welche geschichtlich durch Hinzutreten neuer Verhältnisse und Umstände aus frühern Vorstellungen sich gebildet hätten. Wodurch aber der Anfang dieser Reihe gesetzt sey, bleibt dem Selbstbewußtseyn fremd. Der Supranaturalismus erkennt die Offenbarung als göttlich bezweckt an, aber wie seinem theologischen Gegner der Anfang in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen ein unaufgehellter Punkt bleibt, so ihm der letzte Grund, welcher Gott dazu bestimmt, sich auf das Selbstbewußtseyn zu beziehen. Dann daß der Sündenfall des Menschen in Gott den Rathschluß der Erlösung bedingte, das würde nur eine endliche und zufällige Bedingung geben, da nach der Ansicht dieses Standpunktes der Sündenfall eine einzelne zufällige That des ersten Menschen ist und die abstracte Folgerung möglich wäre, daß ohne dieß

Ereigniß im Leben des ersten Menschen die Offenbarung nicht eingetreten wäre.

Zwar sucht die neuere Fortbildung des Supranaturalismus, die gläubige Theologie, das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zur Offenbarung als immanentes zu fassen. Das Eintreten der Offenbarung sey vermittelt durch die Entwicklung des Selbstbewußtseyns. Aber das wird dann nur so verstanden, daß der religiöse Geist den Inhalt der vorhergehenden Stufen der Offenbarung in sich soweit verarbeitet habe, daß er nun für eine neue Stufe vorbereitet worden sey. Der Anfang der Offenbarung kann eine solche Vorbereitung des Subjects durch früher offenbarte Vorstellungen nicht voraussetzen und drängt sich doch als das Andre in das Selbstbewußtseyn, also gewaltsam ein.

§. VI.
Die Aufgabe des Denkens in Bezug auf die Widersprüche der Offenbarung.

Durch seine historische Erklärung der religiösen Vorstellungen konnte der Rationalismus die Widersprüche der Offenbarung nicht vollständig aufhellen, da er den ersten Stoff, der die Grundlade der geschichtlichen Entwicklung bildete, nicht mehr historisch begründen konnte. In ihrem letzten Grunde hat sie auch die gläubige Theologie nicht auflösen können. Die Widersprüche sind durch die Reflexion in das Denken eingedrungen und haben sich desselben bemächtigt. Hier, wo der eigentliche Sitz ihrer Gewalt ist, wird auch der Kampf mit ihnen allein entschieden werden können und wir haben nun zu untersuchen, ob sie im Denken sich als nothwendig beweisen. Nothwendig ist aber ein Widerspruch dann, wenn er in der Natur der Sache begründet ist, d. h. wenn mit der einen Seite der Sache die andre gegeben ist. Bezieht sich dergestalt nothwendig jede Seite auf die andre, so heben sie ihre Selbstständigkeit auf, mit der sie sich gegenseitig ausschließen. Jede Seite vermittelt sich durch die andere und bezieht sich in dieser Selbstvermittlung in der Be-

ziehung auf die andre Seite zugleich auf sich selbst. Der Widerspruch ist damit im Begriff aufgelöst und bildet die Lebensbewegung der Sache.

Die Sache, die hier in Frage steht und auf deren Begriff wir zurückgehen müssen, ist die Religion. Denn die Offenbarung kündigt sich als den Anfang und als das Werden der religiösen Vorstellung an. Wir haben somit den Begriff der Religion zu entwickeln und in dieser Entwickelung darauf zu sehen, ob das Werden der religiösen Vorstellung durch Offenbarung geschehen müsse und in diesem Werden die Widersprüche, die in der Erscheinung der Offenbarung liegen, nothwendig gesetzt sind.

§. VII.

Der Begriff der Religion in seiner subjectiven Erscheinungsform.

Auch die Voraussetzungen, die wir nun aus der Religionsphilosophie entnehmen müssen, dürfen wir nicht in der Form ihrer abgeschlossenen Entwickelung hier aufstellen, da auch in der Einleitung das vorstellende Bewußtseyn, an welches sie sich richtet, nur bestimmt werden kann, wenn es jene Voraussetzungen selbst erst werden und zur Form des Begriffs übergehen sieht. Wir werden daher an die gegenwärtige gangbare Ansicht von der Religion anknüpfen, von deren subjectivem Standpunkte ausgehen und diesen durch seine eigene Entwickelung in den wirklichen Begriff der Religion sich auflösen lassen.

Für die neuere Bildung handelt es sich in der Religion nicht darum, daß und wie Gott Gegenstand des Bewußtseyns sey, wie also Gott selbst sich auf den subjectiven Geist beziehe, denn die Religion ist hier eine Angelegenheit, welche Gott nicht wesentlich berührt. Sie ist nur ein Proceß des subjectiven Geistes, der sich auf Gott bezieht.

Nun wird auf diesem Standpunkte die religiöse Be-

stimmtheit dem Menschenleben als solchem zugeschrieben, das Gottesbewußtseyn sey dem Menschen ursprünglich inwohnend und seine Beziehung auf Gott sey eine solche, ohne die er gar nicht zu denken, die also eine untrennbare und nothwendige sey. Eine Beziehung ist aber untrennbar, wenn beide Seiten des Verhältnisses zusammengehören. Wird daher die Beziehung des Menschen auf Gott für eine nothwendige erklärt, so ist damit an sich auch ausgesprochen, daß Gott vom Menschen nicht losgetrennt werden könne, daß er nothwendig im Verhältniß zu demselben stehe und für den subjectiven Geist sey und erscheine.

Die Form, in welcher sich der subjective Geist auf Gott bezieht, ist zugleich die Form, in welcher Gott für ihn ist und ihm erscheint. Wenn nun Gott sich zu dem Menschen verhält, so verhält er sich zu ihm als der Allgemeine, denn er erscheint ihm als die allgemeine Wahrheit, außer der es nichts Wahres giebt, und als das Seyn, außer dem nichts wahrhaft ist. So wird sich auch der Mensch nur in der Weise zu Gott verhalten, in der er sich zum Allgemeinen verhält, nämlich in der Weise des Denkens. Selbst für den Heiden, dem Gott als natürliches Ding erscheint, ist dieses nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, sondern Erscheinung des Allgemeinen und die sinnliche Wahrnehmung ist im Gedanken des Allgemeinen aufgehoben.

Das Denken als Erscheinungsform des Inhalts betrachtet, ist mit diesem wesentlich Eins. Denn es selbst ist das Allgemeine als allgemeine Thätigkeit des Geistes und es erscheint in ihm Gott als das Allgemeine. Das Denken setzt sich mit dem Inhalt in Einheit und der denkende Geist erkennt in diesem sich selbst. Das Bewußtseyn, für welches der Gegenstand überhaupt nur ist, ist im Denken nur als Moment enthalten, da für den Geist ein Gegenstand erscheint; aber der denkende Geist weiß im Andern, im Object sich selbst, ist also zugleich Selbstbewußtseyn.

Als die mit dem Inhalt identische Erscheinungsform durchläuft das Denken mehrere Stufen, durch welche es die

Einheit der Erscheinungsform und des Inhalts vermittelt. Die erste Stufe, auf welcher die Einheit die unmittelbare ist, wird vom Gefühl [1]) eingenommen.

A.

Das Gefühl.

Wenn Gott für das Gefühl ist, so ist der fühlende Geist selbst der Stoff seines Wissens. Er hat sich selbst zum Inhalte aber nicht in seiner Einfachheit rein als Ich, sondern in einer bestimmten Zuständlichkeit. Des Objects, welches seine Bestimmtheit gesetzt hat, ist er sich nicht als eines Andern bewußt; es ist für ihn nur in seiner eigenen Zuständlichkeit. Der fühlende Geist, in dessen Bestimmtheit Gott erscheint, ist noch nicht scharf genug gefaßt, wenn sein Gefühl als das Abhängigkeitsgefühl bezeichnet wird. Es liegt dabei noch die Vorstellung zu Grunde, daß das fühlende Subject seiner selbst in Beziehung mit Gott bewußt sey und im Gefühl sich vom Grunde seiner Bestimmtheit unterscheide. Der fühlende Geist, dem Gott, das Allgemeine, erscheint, ist vielmehr ganz aufgegangen in das Allgemeine und hinausgeströmt in dasselbe. Er unterscheidet sich so wenig vom Allgemeinen, daß es für ihn nur als seine Bestimmtheit und als seine eigne Ausstrahlung ist. Dem fühlenden Geiste, der vom Allgemeinen bestimmt ist, ist damit die Schranke, welche ihm eine objective Macht gegenüberstellt, genommen, er ist in die Unendlichkeit aufgelöst, aber da er diese in seiner Bestimmtheit hat, so ist sie ihm der Erguß und die Ausströmung seiner eignen Tiefe oder sein unbegränzter Stoff. In der Bestimmtheit des Gefühls erscheint

[1]) Dem Denken kann das Gefühl nur entgegengesetzt werden, wenn unter jenem bloß das gegenständliche Bewußtseyn verstanden wird. In diesem Falle wären allerdings Denken und Gefühl nicht Erscheinungsformen desselben Verhältnisses. Ist aber das Denken als Einheit des Subjectiven und Objectiven erkannt, so ist es auch schon im Gefühl enthalten, oder vielmehr dieß ist seine unmittelbare Erscheinung.

Gott als die unendliche Erweiterung und schrankenlose Ausdehnung des Ich.

Es ist der Widerspruch des Gefühls, daß in der Bestimmtheit und Affection des Ich der Unterschied des Subjects und seines Inhalts aufgehoben wird, ehe er als Unterschied gewußt ist. Was in der Bestimmtheit des Ich erscheint, ist an sich das Andre des Geistes und muß als solches auch gesetzt werden.

Der Uebergang aus dem Gefühl und das wirkliche Setzen des Unterschieds geschieht subjectiv in Form der Reflexion, daß die Bestimmtheit des Gefühls von dem fühlenden Geiste unterschieden wird. Der Geist nämlich wird sich durch den Act der Aufmerksamkeit nach der Seite seiner Gefühlsbestimmtheit ein Gegenstand der Betrachtung. Diese wird dadurch zu etwas Seyendem, welches von der Innerlichkeit des Geistes unterschieden ist. Als solches löst es der Geist von seiner Innerlichkeit ab, und objectivirt es zu dem selbstständigen Seyn, welches es nothwendig besitzt, wenn es gegen seine Innerlichkeit in Unterschied getreten ist. Das nun dem Geist gegenüberstehende Andre kann nicht bloß als gleichgültiges Object für das Bewußtseyn da seyn, denn an sich ist es ja die Bestimmtheit des Geistes, dieser ist nothwendig auf es bezogen, kann sich von ihm nicht lostrennen und es bildet so für den Geist sein, d. h. sein zu ihm nothwendig gehörendes Andere. Der Geist ist nun der anschauende.

B.

Die Anschauung.

Für die Anschauung ist Gott in einer bestimmten Gestalt und er erscheint entweder in der Form des Raums als ruhende oder in Form der Zeit als werdende und sich bewegende Gestalt, in jener als Symbol, in dieser als Inhalt des Mythus. Weil aber Raum und Zeit die Form der Aeußerlichkeit sind, so können sie das Allgemeine nicht zur Einheit der Subjectivität zusammenhalten und das Göttliche geht in

eine Mehrheit von Gestaltungen auseinander. Jetzt ist wirklich ein religiöses Verhältniß gesetzt, da nun dem anschauenden Geiste Gott als sein Andres entgegengetreten ist.

Nach unsern gewöhnlichen Vorstellungen sind wir geneigter zuzugestehen, daß Gott im Gefühl und in dessen Affection erscheine, als daß er als Inhalt der symbolischen und mythischen Anschauung sich darstelle. Die Anschauung ist aber wirklich eine höhere Erscheinungsform des Göttlichen als das Gefühl, denn in diesem ist Gott noch nicht für sich und hat er wenigstens nicht die gegenständliche Existenz erlangt, die er für die Anschauung hat. Das Gottesbewußtseyn, wie es im Gefühl mit dem Selbstbewußtseyn zusammenfällt, ist noch das Nicht-Wissen von Gott und um wirkliches Wissen zu werden, muß es, weil die Entwicklung als solche allmählig ist, alle Erscheinungen des Göttlichen durchlaufen. Die absolute Erscheinung Gottes wird durch die Vorstufen seiner untergeordneten Erscheinungen in der Natur, im subjectiven Geiste, im Volksgeiste und im Weltgeiste, der die Gesammtheit der Volksgeister in sich trägt, vermittelt. Im Symbol und Mythus hat die Anschauung den göttlichen Gedanken, der in der Natur erscheint, und die göttlichen Zwecke, die sich in den Volksgeistern unmittelbares Daseyn gegeben haben, zum Inhalt gehabt und ihre geschichtliche Entwickelung ist eine solche, welche in beide Seiten des religiösen Verhältnisses, in den subjectiven Geist und in das Göttliche fällt. Das Wahre und Substanzielle im Gefühl war die Einheit Gottes und des subjectiven Geistes, diese Einheit bleibt als Grundlage, alle weitere Formen des religiösen Geistes sind nur höhere Formen jener Einheit, höhere Erscheinungsformen des Göttlichen und des subjectiven Geistes, für welchen er erscheint. Die geschichtliche Entwickelung der Völker, das historische Recht, mit welchem eines nach dem andern auftrat und sich auf die Spitze seiner Gegenwart stellte, war bedingt durch die Entwickelung der religiösen Anschauung und die höhere Form, in welche dieselbe übergegangen war. Die Weltgeschichte ist damit die Geschichte,

welche das Göttliche selbst in seinen Erscheinungsformen erlebt und in der es sich für den anschauenden Geist entwickelt hat.

Was nun die innere Bestimmtheit dieses Standpunkts betrifft, so schaut der Geist im Symbol und Mythus das Göttliche an, ohne es nach seiner Allgemeinheit von der äußern Erscheinung zu unterscheiden. Die sinnliche Gestalt ist in den Gedanken des Allgemeinen aufgehoben und dieser Gedanke erscheint wieder so unmittelbar in der sinnlichen Gestalt, daß er dem Geist nur in der Anschauung derselben gewiß ist.

Auf den Inhalt der Anschauung bezieht sich der Geist mit einer so rücksichtslosen Hingebung, daß er sich vollständig in dieß Andre seiner selbst versenkt und verliert. Nicht ein freier Act und willkührlicher Vorsatz führt ihn zu dieser Erscheinung des Göttlichen, sondern ein unwillkührlicher Zwang und Zauber hat ihn an dieselbe gebannt und seine Freiheit ist für ihn verloren. So beruht selbst die Geltung des Mythus nicht auf freiwilliger Anerkennung seiner Wahrheit. Das Subject stellt sich ihn nicht mit dem Gedanken vor, daß es ihn sich vorstellen müsse, wenn es der Wahrheit theilhaftig werden wolle. Es heißt auf diesem Standpunkte z. B. nicht, wer selig werden will, müsse diese bestimmte Vorstellung haben, daß Osiris gelitten habe, gestorben sey und wieder auferstanden. Sondern es ist so, die Wahrheit ist ein Seyendes, an welches der anschauende Geist unmittelbar gekettet ist.

Der Widerspruch, daß der Geist mit dieser Kraft der Nothwendigkeit an das Andre seiner sich hingebe, ist im Wesen der Anschauung gelöst. Denn dieses in Form der Aeußerlichkeit erscheinende Andere ist ja an sich die innere Bestimmtheit des Geistes; er erinnert sich derselben in der Anschauung, aber kann es als anschauend nicht anders als so, daß er sich in das Außersichseyn verliert. Sein Wesen erscheint ihm im Andern seiner selbst und darum muß er in dasselbe verschweben und außer sich kommen, um zu

sich selbst zu gelangen. Er weiß nur noch nicht, daß er im Außersichseyn sich selbst erreiche.

Dem Gefühl und der Anschauung ist es noch gemeinsam, daß in ihnen unmittelbare Einheit des Subjects und des Objects stattfindet. Im Gefühl ist das Gottesbewußtseyn noch unmittelbar Eins mit dem Selbstbewußtseyn. In der Anschauung erscheint Gott als das Andre des Geistes, in welches sich das Selbstbewußtseyn auflöst. Die Einheit beider Seiten des religiösen Verhältnisses ist in ihnen nur in entgegengesetzter Form da. Im Gefühl ist Gott in der Bestimmtheit des Ich verborgen und nur Modification desselben. In der Anschauung verschwebt der Geist im Gegenstande und sein Selbstbewußtseyn wird von demselben verzehrt.

Die innere Auflösung der Anschauung und ihr Untergang wird dadurch herbeigeführt, daß sie eigentlich oder im Grunde Momente enthält, welche in ihr noch nicht ihre entsprechende Erscheinung erhalten haben und sie deßhalb durchbrechen.

Eigentlich und in der Tiefe seines Geistes geht das anschauende Subject über die symbolische und mythische Gestalt hinaus, wenn es in ihr des Allgemeinen und Göttlichen gewiß wird. Denn im Gedanken des Allgemeinen hebt es ihre beschränkte Form auf. Der anschauende Geist weiß als solcher zwar noch nicht, daß er an sich über die sinnliche Gestalt hinausgehe; aber was er an sich thut, muß ihm auch zum Bewußtseyn kommen, und innerhalb der Welt der Anschauung noch geschah es beim Untergange des Heidenthums, als der Gedanke des Allgemeinen für sich hervortrat, vom Symbol und Mythus sich befreite und in der Philosophie sich selbstständig entwickelte.

Der Proceß ferner, welchen das Göttliche in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der Anschauungsformen erlebt, geschieht in bewußtloser Weise. Kein Volk weiß, wie ihm seine Symbole und Anschauungen zu Theil geworden sind, sie sind ihm zugefallen wie seine eigne Volksexistenz. Es ist mit ihnen so innig verkettet, kann sich so wenig zu irgend einer Zeit ohne sie denken, wie es sich auch nicht von seinem

Volksbewußtseyn lostrennen kann. Das eigentliche Princip des Werdens und der Entwicklung, welche das Göttliche hier durchläuft, ist im Hintergrunde der Geschichte noch verborgen. Die Nacht gebiert die göttlichen Erscheinungen der Symbole und Mythen und ihr Ursprung ist dem anschauenden Geiste verschlossen.

Diese bewußtlose Entwicklung des Göttlichen geschieht endlich in Form der starren Nothwendigkeit. Eine Erscheinungsform des Göttlichen folgt der andern und der Gedanke des innern Zwecks, der diese Folge der Anschauungen gliederte, ist schon deßhalb unmöglich, weil jedes Volk an die Bestimmtheit seiner Anschauung festgebannt war. Die ursprüngliche Anschauung der Völker mußte sich sogar auflösen, als im Synkretismus der Versuch gemacht wurde, die verschiednen Gestalten des Göttlichen zu einer Einheit zusammenzufassen und selbst da war es nur eine äußere Zweckmäßigkeit, welche die getheilten Erscheinungsformen zum Pantheon verband.

Als Form des Denkens sollte die Anschauung eigentlich, wenn sie die Erscheinungsform des religiösen Verhältnisses ist, das unendliche Selbstbewußtseyn seyn, in welchem Gott und Mensch sich vereinigen. Denn erscheint Gott als das Allgemeine im Denken, d. h. in der thätigen Form des Allgemeinen, so erscheint er sich selbst und weiß sich im Denken und der subjective Geist erfaßt sich nicht weniger im Denken als Selbstbewußtseyn, da die Fremdheit zwischen ihm und dem Gegenstande aufgehoben ist. Obwohl aber die Anschauung eine Form des Denkens ist, so ist sie doch noch nicht wirklich unendliches Selbstbewußtseyn. Gott, das Allgemeine erscheint ihr in der Form der Aeußerlichkeit, in welcher der Gedanke zum nothwendigen Seyn erstarrt oder in eine Menge zufälliger Gestalten aus einander geworfen ist. In dieser Form seiner Erscheinung ist sich der göttliche Gedanke nicht seiner selbst bewußt. Und wenn der Mensch in der Anschauung sich im Außersichseyn bewegt oder vielmehr mit unwillkührlichem Zwange auf dasselbe bezogen ist,

so erscheint ihm der Gegenstand, in welchen er versunken ist, nicht als er selbst, er hat in ihm sein Selbstbewußtseyn verloren.

Die Auflösung der Anschauung vollbringt sich nun in der Erscheinung Gottes, in welcher er sich in seiner freien Allgemeinheit weiß und der subjective Geist sich selbst mit Freiheit gewinnt und hervorbringt, wenn er sie, die göttliche Erscheinung, in sich producirt.

C.

Die Vorstellung.

Die göttliche Erscheinung hat die Form der bewußtlosen Nothwendigkeit von sich abgestreift und beweist sich als freies Werden, in welchem sie sich selbst hervorbringt und welches in einem unendlichen Zwecke sein Princip hat. Dieser Zweck ist kein anderer, als daß Gott in seiner wirklichen Allgemeinheit für den Geist sey und von ihm gewußt werde. Wird nun Gott in freier Weise für den Geist, so hat dieses Werden als frei gewollt, die Form der Geschichte. In der Geschichte treten aber die Momente der Wahrheit einzeln und als besondere Gestalten hervor. Der Zeitmoment, in welchen sie eingehen, beschränkt sie, schließt sie gegenseitig ab und giebt ihnen dadurch die Form der Selbstständigkeit. Das Allgemeine erscheint in ihnen in sinnlicher Form. Daß Gott den Sohn zeugt, ist ein Werden in der Zeit und sinnliches Geschehen; daß er die Welt erlöst, erscheint als die zeitliche Geschichte eines Individuum.

Nur Schein ist es, daß diese Gestalten der göttlichen Erscheinung mit dem Mythus und Symbol zusammenfallen. Nicht einmal in der Form berühren sie sich, da diese vom Inhalt nicht abstract getrennt werden kann und die Bestimmtheit desselben auch in sich ausdrückt. Da im Mythus das Göttliche bewußtlos wird, so ist es auch mit der Natürlichkeit noch untrennbar verflochten, wie Osiris z. B. in seinen Leiden das Ringen der freien Subjectivität aber eben so sehr zugleich der Wechsel des Nil oder der Sonne im Ab- und

Zunehmen ist. Oder die Götter haben, wie im griechischen Mythus die Natur im Chaos zu ihrer Voraussetzung und fallen in den Schooß der blinden Nothwendigkeit zurück. Hingegen in der Erscheinung der Wahrheit, welche jetzt auftritt, ist Gott als unendliche Subjectivität die Voraussetzung seines geschichtlichen Werdens und er geht aus freier Zweckbestimmung in die sinnliche Erscheinung ein und ist die übergreifende Macht über jede einzelne Gestalt derselben. Diese Gestalten sind Darstellung des Allgemeinen, welches sie ideell setzt und ihre Sinnlichkeit aufhebt. Daß Gott den Sohn zeugt, dieses sinnliche Geschehen ist zugleich That des Allgemeinen und als das ewige Zeugen des Sohnes über die Beschränktheit des Raums und der Zeit erhaben. Die allgemeine Wahrheit ist als Voraussetzung zugleich in der Geschichte Christi und als der göttliche Rathschluß der Erlösung oder als der Logos frei präexistirend vor ihr.

Weil Gott sich frei zu diesen Erscheinungen bestimmt und sich als die allgemeine Voraussetzung derselben weiß, so verliert er in ihnen nicht sein Selbstbewußtseyn, er ist in ihnen mit seiner wirklichen Allgemeinheit gegenwärtig, ist an sich über ihre sinnliche Beschränktheit hinaus und zeigt in der folgenden Erscheinung, welche die vorangehende aufhebt, daß er wirklich als übergreifende Subjectivität die allgemeine Wahrheit derselben sey.

Der Geist, dem Gott in dieser Weise erscheint, darf sich zu den sinnlichen Gestalten der Erscheinung nicht nur als anschauender verhalten, so daß er das Allgemeine nur in ihnen wüßte. Denn jetzt muß das Allgemeine beständig als die Voraussetzung der besondern Gestalt gewußt werden. Die Bewegung des Geistes ist daher folgende. Er geht vom Allgemeinen entweder aus und geht dann zur sinnlichen Erscheinung über oder wenn diese den Ausgangspunkt bildet, so ist sie für ihn die Erhebung zum Gedanken der allgemeinen Wahrheit. Der Uebergang geschieht z. B. vom Gedanken der Präexistenz Christi als Logos zur sinnlichen Erscheinung oder von dieser zu ihrer ewigen Voraussetzung

zurück oder vorwärts zur Aufhebung der einzelnen Erscheinung in der Himmelfahrt und in der Gegenwart Christi in der Gemeinde. Der Geist in dieser wechselseitigen Bewegung zwischen dem Allgemeinen und Sinnlichen und als Synthese ist Vorstellung. Weil er es ist, der sich vom sinnlichen gegebenen Ausgangspunkte erhebt und diesem sein unmittelbares Seyn nimmt, so ist die Wahrheit durch seine Thätigkeit. Die sinnliche Erscheinung macht er sich selbst innerlich, indem er sie vorstellt und mit Freiheit in die allgemeine Form des Geistes aufnimmt. Er producirt in sich die Wahrheit, die außerhalb seiner in der Form des selbstständigen Seyns erscheint. Diese Production des Objects in der Vorstellung ist der Uebergang vom Sinnlichen zum Allgemeinen. Die Vorstellung ist aber eben so sehr der Uebergang von der Form der Allgemeinheit zu der des Sinnlichen, oder aus der Innerlichkeit zum Aeußern. Da findet der vorstellende Geist sein Inneres, sich selbst als Allgemeines, in der Aeußerlichkeit wieder. Er weiß es zwar noch nicht, daß er sich selbst in dem vorgefundenen Inhalt seiner Vorstellung nur in der Form der Aeußerlichkeit zum Gegenstande habe; aber er weiß doch, daß er selbst dabei betheiligt sey und daß es seinem persönlichen Interesse gelte, wenn er die bestimmte Vorstellung habe. Er weiß, es handle sich um ihn selbst in dieser Vorstellung. Darum heißt es auf diesem Standpunkte, wer selig werden, also wer sich selbst erhalten wolle, der müsse diese bestimmte Vorstellung haben. Wir geben unsere Seele hin an die Vorstellung und beweisen, daß wir uns selbst nicht lieb haben und zugleich erhalten wir in der Vorstellung unsre Seele wieder.

Auch die Vorstellung trägt in sich Widersprüche, in welche Gott, der dem subjectiven Geist erscheint, und dieser selbst verfallen. Gott entwickelt sich in der Vorstellung durch Widersprüche hindurch und erscheint in Formen, welche der Allgemeinheit seines Wesens widerstreiten. Er setzt z. B. im Gesetz sein Selbstbewußtseyn im Menschen und muß doch wieder sein Gesetz im Gegensatz gegen den sub-

jectiven Geist behaupten und ist beschränkt durch diesen Gegensatz. Er löst in der Prophetie diesen Widerspruch auf in der Persönlichkeit des Messias, die mit ihm in Einheit steht. Aber diese Persönlichkeit ist noch eine zukünftige, und Gott weiß sich noch nicht wirklich Eins mit den Menschen. Nun erscheint Gott als Mensch, aber sein Selbstbewußtseyn ist doch noch beschränkt, er weiß sich nur als diesen einzelnen Menschen, als die andern weiß er sich noch nicht. Diesen Widerspruch hebt er auf als Geist in der Gemeinde, aber auch in der Vorstellung von dieser sind Widersprüche enthalten, welche seine Erscheinung in ihr beschränken.

In der Vorstellung erscheint Gott als Allgemeines und auch als sinnliche Gestalt. Gott zeugt den Sohn: das ist das Sinnliche, in der Zeit Geschehende; daß das Zeugen das ewige ist, das ist das Allgemeine. Beides setzt aber die Vorstellung nur zusammen. Sie sagt, das Zeugen des Sohnes, also das Sinnliche, sey das ewige, also auch ein Allgemeines. Die Wahrheit bewegt sich also in der Vorstellung im Widerspruch. Ihre Momente sind äußerlich zusammengefügt und so auch als selbstständig von einander getrennt.

Ferner ist auch darin ein Widerspruch enthalten, daß der Geist als Vorstellung dem Objecte seine Gegenständlichkeit nimmt, daß er es als Product seiner eignen Thätigkeit setzt und es so zu dem Seinigen d. h. zu seiner Bestimmtheit macht. Gott oder die Erlösung ist Product der Vorstellung. Der Geist macht in der Vorstellung z. B. die Erlösung zu seiner Bestimmtheit, bringt sie in sich hervor. Im Glauben sind wir gerechtfertigt. Zugleich setzt die Vorstellung die Bestimmtheit des Geistes als die selbstständige Existenz des Objects voraus. Nach dieser Seite ist Gott Object für sich und die Subjectivität des endlichen Geistes erscheint als die Schranke, die ihn von Gott trennt. So liegt auch die Erlösung als Factum in der Vergangenheit. Beide Seiten widersprechen sich und die Vorstellung bewegt sich noch unbefangen von der einen zur andern. Macht man den vorstellenden Geist darauf aufmerksam, daß Gott, die Er-

lösung Product seiner Thätigkeit sey, so sagt er zuversichtlich, daß die Wahrheit ihr wirkliches Leben außer ihm führe, daß Gott, die Erlösung auch ohne ihn seyen. Zeigt man ihm nun, daß Gott, wenn er außer ihm sey, auch endlich sey, weil er ja durch ihn beschränkt sey, so antwortet der vorstellende Geist, daß er Gott im Glauben in sich trage oder daß die Erlösung nicht ein bloßes Factum der Vergangenheit, sondern als seine Bestimmtheit in ihm gesetzt sey. Die Vorstellung geht zwischen beiden Seiten, daß die Wahrheit ein Seyendes und doch wieder im vorstellenden Geist Werdendes sey, beständig hin und her, gründet auf beide ihre Gewißheit, aber hält sie nur zusammen und löst ihren Widerspruch nicht.

Auch das ist endlich ein Widerspruch, daß der vorstellende Geist sich dem Gegenstand preisgiebt, sich selbst aufopfert und auf der andern Seite gewiß ist, er gewinne in der Vorstellung seine Seligkeit, also sich selbst in unvergänglicher Dauer. In demselben Augenblick, wo er sich aufgiebt und nur den Gegenstand gelten läßt, gelangt er selbst zu ewiger Geltung. Auf die Frage, woher es komme, daß im Objecte das Ich erhalten sey und daß im Leben des Objects das Ich lebe, kann die Vorstellung die Nothwendigkeit nicht angeben und sie fühlt den Widerspruch nicht einmal und wundert sich wenn man ihn ihr vorhält, weil sie unmittelbar gewiß ist, daß sie das innere Leben des Geistes im Objecte findet.

Ehe wir zu derjenigen Erscheinung des Religionsbegriffs übergehen, in welcher die Widersprüche der Vorstellung gelöst sind, haben wir zunächst darauf zu reflectiren, daß wir in der Vorstellung denjenigen Punkt in dem Werden der Religion erreicht haben, in welchem die Widersprüche in der Erscheinungsform der Offenbarung begründet sind.

§. VIII.

Begründung der Widersprüche der Offenbarung in der Form der religiösen Vorstellung.

Weder das Gefühl noch die Anschauung werden durch Offenbarung gesetzt. Denn da in jenem die Wahrheit noch

nicht zu wirklicher Gegenständlichkeit erhoben war, in der Anschauung hingegen das Selbstbewußtseyn sich noch nicht frei von dem Objecte des Bewußtseyns unterschied, so entsprechen sie auch nicht dem Verhältnisse des religiösen Geistes zu seinem Inhalte, wie es durch die Offenbarung bestimmt wird. Das Gefühl und die Anschauung sind nur in der Form des An=sich=seyns religiöses Verhältniß oder Beziehung des Menschen auf Gott. Das Verhältniß als solches ist in ihnen noch nicht gesetzt. Ist im Gefühl Gott in der Bestimmtheit des Geistes verborgen, so weiß der subjective Geist noch nicht einmal von Gott als einem Andern und in der Anschauung ist die Beziehung des Geistes auf die objective göttliche Erscheinung sein Außersichkommen, er ist bezogen auf die göttliche Objectivität, aber so, daß er seine Freiheit in diesem Bezogen=seyn verloren hat. Das religiöse Verhältniß ist erst dann wirklich, wenn seine beiden Seiten sich in freier Selbstständigkeit entgegentreten, wenn nämlich Gott in freier Zweckbestimmung dem subjectiven Geiste erscheint und dieser die göttliche Erscheinung mit freier Thätigkeit in sich hervorbringt. Wie dieß Verhältniß in der Vorstellung erschien, ist bereits entwickelt und wir haben nun darauf zu reflectiren, wie sein Werden oder geschichtliches Eintreten durch die Offenbarung gesetzt werde.

Die Vorstellung wird unter der Voraussetzung, daß ihr Inhalt gegeben sey ohne Zuthun des subjectiven Geistes, d. h. sie hat die Anschauung zu ihrer Voraussetzung. Der Inhalt muß für den Geist, um vorgestellt zu werden, zunächst gesetzt werden, und daß er gesetzt wird, ist ein Factum, welches vor dem Geiste geschieht. Dieß Factum ist die Offenbarung, insofern sie formell als Bekanntmachung betrachtet schon Inhalt des vorstellenden Geistes wird. Der Gegenstand erscheint in diesem Factum und setzt seine Beziehung auf den subjectiven Geist. In dieser Erscheinung geht die Wahrheit, das Allgemeine in die Form der Aeußerlichkeit über, ist zeitlich beschränkt und somit für die Anschaung. Das ist aber nur ein Augenblick, daß die Wahrheit für die Anschau=

ung ist; denn das Subject soll die beschränkte Erscheinung als Erscheinung des Allgemeinen auffassen, mithin in die Idealität des Geistes erheben und dem Gedanken des allgemeinen göttlichen Zwecks gleichsetzen. Das Subject macht dadurch das Object, das es außer sich findet, zu seiner Vorstellung und zu dem Seinigen. Daß z. B. die allgemeine Wahrheit für die Anschauung als die Person Christi erscheint, ist in der Vorstellung nur Ein Moment, welches durch den Gedanken, daß in dieser Person die Wahrheit gegeben sey, aufhört, nur diese beschränkte Erscheinung zu seyn, und für den Geist allgemeine Bedeutung gewinnt.

So begründet sich im Wesen der Vorstellung der Widerspruch der Offenbarung, daß sie auf der einen Seite ihren Inhalt als nur vom göttlichen Willen gesetzt ankündigte und auf der andern Seite verlangte, das Subject solle ihren Inhalt im Gedanken des göttlichen Zwecks setzen oder daß sie vom Subject reine Empfänglichkeit und zugleich unendliche Thätigkeit forderte. Beides nämlich ist in der Vorstellung wirklich in Einheit verbunden, da sie ihren Inhalt als gegeben voraussetzt und doch nur ist, indem sie ihn frei hervorbringt.

Die Offenbarung fiel ferner in den Widerspruch, daß sie zu gleicher Zeit das Seyn und das Nichtseyn ihres Inhalts im Geiste voraussetzte. Auch diese Voraussetzung ist im Wesen der Vorstellung begründet. Denn die Vorstellung wird erst, indem der Stoff der bestimmten Anschauung dem Geiste gegeben wird; aber wenn der Geist den Gegenstand in der Vorstellung zu dem Seinigen, also zu seiner innern Bestimmtheit macht, so ist das nur unter der Voraussetzung möglich, daß dieser Inhalt ursprünglich zu ihm gehöre, an sich seine Bestimmtheit ausmache und das Seinige sey. Als geschichtliche Erscheinung im Proceß des menschlichen Geistes konnte sich endlich die Offenbarung mit Recht ankündigen, da ihr Inhalt nur dann für den Geist wirklich werden konnte, wenn er in dessen Tiefe als seine innere Bestimmtheit bereits geworden war. Nicht eine geschichtliche Erscheinung im Proceß des menschlichen Geistes ist die Offenbarung und sie tritt

als das Andre in die Welt des Selbstbewußtseyns ein, da für den vorstellenden Geist sein Eigenthum außerhalb seiner selbst ist und ihm nothwendig als äußerlich gegeben erscheint.

Wenn die Widersprüche der Offenbarung in der Natur der Vorstellung begründet sind, so sind sie damit noch nicht gelöst oder etwa begriffen. Sie selbst bleiben und der Gewinn, den die Offenbarung dadurch erhalten hat, daß ihre Erscheinungsform durch ihre Beziehung auf die Vorstellung begründet wird, ist nur der, daß ihre Sache mit dem Interesse der Vorstellung auf das innigste verbunden ist. Diese Verbindung bringt ihr aber unmittelbar keinen weitern Erfolg als den, daß ihre Sache mit der der Vorstellung steht und fällt. Nicht einmal das ist für sie erreicht, daß der Satz fest stände, die Wahrheit müsse in der Offenbarung als selbstständiges Object erscheinen, weil sie sich auf die Vorstellung beziehe. Denn es könnte und müßte sodann augenblicklich der andre Satz aufgestellt werden, die Erscheinungsform der Offenbarung habe an sich gar keine äußerliche Objectivität, sie sey vielmehr nur der ideale Reflex der Vorstellung, welche ihren Inhalt, obwohl er nur das Eigenthum des subjectiven Geistes sey, doch zu einem äußerlich Seyenden objectivire, weil sie sich selbst über ihren innern Gegensatz noch nicht aufgeklärt habe und ihn für einen äußern halte. Allein beide Sätze würden die Gränze ihres Rechts überschreiten und mehr aussagen, als in der bisherigen Entwicklung der Sache liegt. Nur das nämlich haben wir bisher erkannt, daß die Vorstellung und die Offenbarung, die in ihr subjectiv erscheint, widerspruchsvolle Erscheinungen seyen. In beiden schließen sich ihre Seiten, sobald sie wirklich zusammengebracht werden, aus. Aber daß die eine Seite in der That nur die andere sey, haben wir noch nicht gesehen. Wir dürfen daher weder den Schluß machen, die innere Bestimmtheit der Vorstellung sey wirklich und in der That nur ein äußeres Factum, noch dieß äußere Factum sey eigentlich nur das innere Eigenthum des Geistes und von diesem nur in idealer Weise nach außen reflectirt. Sondern der einzige

Schluß, zu dem wir bis jetzt berechtigt sind, ist der, daß jede Seite die andere ausschließt und das Nicht-seyn derselben ist. Wenn die eine Seite ist, so ist die andre nicht, und ist diese, so ist jene nicht. Was über diese negative Stellung des Gedankens hinübergriffe, ist erst durch die fortgesetzte Entwickelung des religiösen Verhältnisses zu bestimmen.

Der subjective Geist steht bei der Auflösung der Vorstellung in der Form der Reflexion und hat die Einheit des Glaubens in Wanken gebracht und in Verwirrung gesetzt. Nur Eins hat der reflectirende Geist noch nicht angetastet und das steht als das einzig Feste und weil alles, was sonst galt, in sich zerfallen ist, als das Absolute da. Dieses Eine und einzig Sichere ist er, der reflectirende Geist selber. So aber ist er noch inkonsequent und nur in halber Weise da. Was bleibt ihm Anderes übrig, als nun auf sich selber zu reflectiren, d. h. sich selber wankend zu machen und aufzulösen? Die Reflexion war die Thätigkeit, welche den Widerspruch setzte, der an sich zwischen den Momenten der Vorstellung stattfand. Wird auf die Reflexion nun reflectirt, so fragt es sich, ob die Momente sich auch in der That ausschließen und nicht vielmehr an sich Eins sind, so daß sich Jedes im Andern auf sich selbst bezieht und sich mit sich zusammenschließt. Wir erheben uns damit zum wirklichen Denken und haben nun zu untersuchen, wie in diesem der Begriff der Religion erscheint.

§. IX.

Der Begriff der Religion in der Form des wirklichen Denkens oder die Idee der Religion.

Im Denken ist die Schranke, welche für die Vorstellung als sinnliche Begränzung erscheint, die innere Selbstunterscheidung des Allgemeinen, welches darin seine geistige Gestalt und die Form der unendlichen Subjectivität besitzt. In seiner unendlichen Allgemeinheit bezieht sich Gott auf sich selbst, unterscheidet sich von sich und setzt sich als das Andere seiner selbst. Das Besondere, durch die Schranke

Gesetzte ist aber mit dem Allgemeinen Eins; denn Gott hat sich als das Andere seiner selbst gesetzt, weiß sich in diesem und ist absolutes Selbstbewußtseyn, indem er sich auf dasselbe bezieht. Diese Einheit des Allgemeinen und Besondern ist in der Form der Einzelnheit der Geist. Nur der Proceß dieser Selbstbeschränkung und der Zusammenschluß mit dem Besondern ist das wirkliche Selbstbewußtseyn Gottes.

In der ewigen Selbstunterscheidung Gottes ist sein Anderes ewig mit ihm Eins; als solches, als das Andere ist es noch nicht gesetzt. Die wirkliche Erscheinung des Andern, zu unmittelbarem Seyn herabgesetzt, ist die Schöpfung. Als das Andere seiner ist die Welt des Endlichen das Gott zugehörige, vom Proceß seines Lebens nicht zu trennende Andere und sie ist nicht nur das Gott Regirende, sondern als sein Anderes das ihn zugleich Affirmirende. Gott bezieht sich in der Schöpfung auf die Affirmation seiner selbst. Diese Beziehung Gottes auf sich selbst ist im endlichen Geist, im Menschen gesetzt. Unmittelbar kann sich aber Gott im Menschen nicht auf sich selbst beziehen; denn dieser hat das Andre Gottes, die Natur, zu seiner Voraussetzung und wie er zunächst oder unmittelbar ist, ist er der natürliche. Die Beziehung Gottes auf sich selbst im Menschen ist daher nur durch Vermittlung möglich; es muß von diesem das Andere, das ihn von Gott trennt, das Natürliche fortgethan werden. Die Religion ist dieser Proceß, welcher die Fremdheit und das Andersseyn im Menschen überwindet und das Selbstbewußtseyn Gottes in ihm constituirt. Der göttliche Geist in seiner Allgemeinheit schließt sich mit der wirklichen Erscheinung des Besondern zusammen und wenn in dieser Einheit die Schranke des Besondern ideell gesetzt ist, Gott in diesem sich selbst bejaht und weiß und als Geist für den Geist ist, so gewinnt der Mensch sein Selbstbewußtseyn in Gott. Denn er bezieht sich nun auf sich selbst, wenn er sich auf Gott bezieht, da die Besonderheit, in der er sich unmittelbar vorfindet, zum Moment in der Bewegung und im Proceß

des Allgemeinen erhoben ist. Der Geist bezieht sich in der Religion auf sich selbst und sie ist demnach das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes.

In der Vorstellung sind die Momente dieses Processes in Form der Aeußerlichkeit getrennt und nur insofern verbunden, als der vorstellende Geist sich keines seiner selbstständig erscheinenden Momente rauben läßt, mit dem einen sogleich auch das andre setzen muß und ihnen dadurch in der That die Form der abgeschlossenen Selbstständigkeit nimmt. Ihre Momente haben daher an ihnen selbst ihre vollkommne Richtigkeit, sie sind nur noch nicht in den Fluß des geistigen Processes versetzt und in diesem als Eins gewußt. So ist es richtig, daß Gott Product der Vorstellung ist, in dieser wird; denn sein Selbstbewußtseyn im Endlichen vermittelt Gott im endlichen Geiste und es wird im religiösen Geist. Die Vorstellung ist an sich das Seyn ihres Inhalts selbst. Andrerseits setzt die Vorstellung voraus, daß ihr Seyn ein vorgefundener Stoff sey, welcher selbstständig für sich außerhalb des vorstellenden Geistes sey. Auch das hat seine Richtigkeit. Denn Gott in seiner Allgemeinheit ist die Voraussetzung des Processes, in welchem er das Endliche und in diesem sein Selbstbewußtseyn setzt.

In der Vorstellung endlich unterscheidet der Geist den Stoff, der eigentlich das Seinige ist, von sich und er besitzt sich im Inhalte, der ihm in Form der Aeußerlichkeit erscheint. Dieß Verhältniß ist nothwendig, wenn der religiöse Geist von seinem subjectiven Ausgangspunkte aus sich auf die Wahrheit bezieht. Denn da ist er noch das Andre gegen die Wahrheit, da muß er seine Selbstständigkeit gegen sie aufgeben und aus sich heraus sich in die Objectivität vertiefen. Wenn er aber seine Endlichkeit aufhebt, so lebt er als Moment im Unendlichen, dieses ist ihm nichts Fremdes mehr und er besitzt sich darin in seiner eignen Unendlichkeit. Er erfaßt sich selbst in dem, was ihm als vorstellendem Geiste als die Aeußerlichkeit erscheint denn es ist die Aeußerlichkeit seiner selbst und seines eignen Wesens und er ist an sich Selbst-

bewußtseyn und gewinnt sich selbst wieder, wenn er sich an sie preisgiebt.

Dadurch, daß der Begriff der Religion in der Form des Denkens erscheint, wird die Vorstellung, aber nicht die Religion selbst aufgelöst. Die Momente, welche die Vorstellung in ihrer Synthese trennt und verbindet, werden im Denken nicht getilgt, sondern nur in dem Unterschiede als wirklich Eins gewußt. Der Vorwurf, daß im Proceß des Denkens das Gottesbewußtseyn und das Selbstbewußtseyn zusammenfallen, trifft nur die Stufe des Gefühls, nicht aber die Form des Denkens, da in diesem Gott in seiner wirklichen Allgemeinheit und ewigen Selbstunterscheidung als Voraussetzung des Processes gewußt wird. Das Ich vergöttert sich nicht selbst im Denken, wenn es sich ins Unendliche aufhebt und darin sich wiederfindet. Denn der subjective Geist behält es in der Erinnerung, daß er sich in seiner Endlichkeit erst aufheben mußte, um sich in Gott zu wissen und trägt in der Einheit die Erinnerung des Unterschiedes in sich. Vermißt man endlich im Denken die Lebenswärme, so ist dem zu entgegnen, daß auch das Denken seine innern Erfahrungen hat und erlebt seyn will. Denn es erfordert eine Geschichte des Ich, um wirklich hervorzutreten und hat zu seiner geschichtlichen Voraussetzung die Reflexion, den Zustand des Geistes also, der an der Objectivität irre geworden ist und um im Allgemeinen wieder zu leben, an sich selbst irre werden und sich aufgeben muß. Gewinnt er nun im Denken den Inhalt der Vorstellung und darin sich selbst wieder, so muß in dieser Einheit mit Gott das Verhältniß der Beziehung zugleich das lebenvollste seyn. Die Innigkeit der Beziehung muß in der Einheit die tiefste geworden seyn, da der Geist, der sich nun als Moment des göttlichen Lebens weiß, sich erinnert, in welchem unendlichen Gegensatz er zu Gott stand, als er nur der reflectirende war.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, woher es überhaupt komme, daß der Begriff der Religion in die Erscheinungsform der Vorstellung eingehe, in welcher seine

Momente sich als widersprechende Seiten gegenübertreten. Wir wollen die Vorstellung mit ihren Widersprüchen in objectiver Nothwendigkeit werden sehen, wie sie nämlich vom Begriff der Religion gesetzt wird, während wir sie bisher als subjective Erscheinungsform des Religionsbegriffs aus dem Gefühl und der Anschauung hervorgehen sahen. Als das geschichtliche Werden der Vorstellung kündigt sich aber die Offenbarung an. Wenn wir nun den Hervorgang der Vorstellung aus dem Begriff der Religion aufsuchen, so handelt es sich darin zugleich um die Frage, ob die Offenbarung nothwendig die Form sey, in welcher der Begriff der Religion als Vorstellung erscheine. Das Resultat der Untersuchung ist dann, wenn sich die Nothwendigkeit dieser Erscheinungsform des Begriffs ergiebt, die Idee der Offenbarung.

§. X.

Die Idee der Offenbarung.

Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in der Religion hat zur nächsten Voraussetzung die natürliche Bestimmtheit des subjectiven Geistes, ist deßhalb nicht unmittelbar da und muß einen Proceß durchlaufen, in welchem es wird, die Fremdheit der subjectiven Seite überwindet und sich dadurch erst zum wirklichen Selbstbewußtseyn erhebt.

Das Werden des unendlichen Selbstbewußtseyns in der Religion enthält aber in sich noch den Widerstreit des Seyns und des Nichtseyns; im Werden ist es und ist es nicht, d. h. Gott und Mensch wissen sich in Einheit und in demselben Augenblick als getrennt und geschieden. Daß sie sich nicht in Einheit wissen, widerspricht dem Bewußtseyn ihrer Einheit und beschränkt dasselbe oder das Selbstbewußtseyn, in welchem sich Gott und Mensch vereinigen, hat noch die Schranke an sich, durch welche Gott als absolutes Object Gegenstand des Bewußtseyns ist und der Mensch von seiner Seite Gott noch als das Andre entgegentritt. Gehört es zum Begriff Gottes, daß er sich im

Menschen wisse, so erhält dieser Begriff erst seine Wirklichkeit, wenn das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in der Religion wird und es entwickelt sich nothwendig durch Widersprüche hindurch. Ist es auf der andern Seite der Begriff des endlichen Geistes, sich in seiner Endlichkeit zu negiren und als Moment in der Bewegung des absoluten Geistes zu wissen, so erscheint ihm dieser Begriff im Proceß des Werdens, in welchem er noch mit dem Nichtseyn zu kämpfen hat, als seine Bestimmung und in dieser Form noch als das von ihm äußerlich Getrennte. Im Werden seines unendlichen Selbstbewußtseyns ist daher der endliche Geist in dem Widerspruch befangen, daß seine innerste Bestimmtheit oder sein Begriff ihm als das Andre entgegentritt.

An seinem Nichtseyn hat das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, so lange es im Werden begriffen ist, die Schranke, welche seine Allgemeinheit begränzt und zu endlichen Gestalten herabzieht. Mit der Schranke kämpft aber das an sich allgemeine Selbstbewußtseyn, welches sich in ihr bewegt, und indem es im Kampfe wächst, wird es sich des Widerspruchs bewußt und setzt dann seine Erscheinung in einer Gestalt, welche seinem wirklichen Bewußtseyn, das es im Kampf gewonnen hat, entspricht. Sein Werden geschieht in einem zeitlichen Hervortreten selbstständiger Gestalten, von denen die folgenden die vorangehende auflösen, aus diesen den allgemeinen Gehalt befreien und ihn seinem Begriff nach angemessener darstellen.

Reflectiren wir nun zunächst auf die subjective Erscheinungsform, in welcher das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, so haben wir hier den Hervorgang der Vorstellung als einen nothwendigen gefunden. Denn weiß sich der subjective Geist nach seiner innern Bestimmtheit in Gott selbst, so daß er in der Beziehung auf Gott Selbstbewußtseyn ist und ist seine Subjectivität doch wieder die Schranke, die ihn von seinem innern wahrhaftigen Wesen trennt, so erscheint ihm dieß als seine Bestimmung, die ihm von außen gesetzt ist und in dieser Aeußerlichkeit für seine Vorstellung ist.

So ist das gesetzliche Bewußtseyn, für welches Gott als freie Subjectivität Gegenstand ist, Selbstbewußtseyn. Denn in dem göttlichen Willen, der das Natürliche ideell gesetzt hat und in seiner Heiligkeit sich nur durch seine freie Allgemeinheit, nicht durch eine äußere Macht bestimmen läßt, hat der subjective Geist seine wesentliche Bestimmtheit vor sich und er producirt fortwährend die wirkliche Gestalt seines Begriffs, wenn er den göttlichen Willen vollbringt. Aber der subjective Geist hat noch mit seiner natürlichen Bestimmtheit zu kämpfen, er widerspricht noch seinem Begriff und ist noch nicht, was das Gesetz will. Das Gesetz erscheint daher als das Nichtseyn des subjectiven Geistes, als das ihm noch Aeußerliche und ist erst die Bestimmtheit des göttlichen Willens und die Bestimmung, welche von einem Andern dem Geiste gegeben ist.

Der Gegensatz des gesetzlichen Bewußtseyns und seines Gegenstandes ist aufgelöst im prophetischen Bewußtseyn. In der Form desselben ist der subjective Geist Selbstbewußtseyn, in der Persönlichkeit des Messias weiß er sich Eins mit Gott und die Bestimmtheit des göttlichen Willens ist zum innern Besitz seiner selbst umgewandelt. Aber mit dieser Form des Selbstbewußtseyns kämpft noch ihre Voraussetzung, nämlich das gesetzliche Bewußtseyn, in welchem der Geist seinen Begriff als den Willen eines Andern weiß. Für das prophetische Bewußtseyn ist die Persönlichkeit des Messias vom wirklichen Leben des Geistes noch unterschieden und noch nicht die gegenwärtige Gestalt desselben. Sie wird erst von Gott geschickt werden und lebt nur noch im göttlichen Gedanken.

Dasselbe Verhältniß findet statt in der Beziehung des Geistes auf die Person Christi. Der Geist bezieht sich in dieser auf seinen wirklich ausgeführten Begriff, ist Selbstbewußtseyn und weiß sich in Christo als Moment des göttlichen Lebens. Da aber in der Person Christi für den vorstellenden Geist die Versöhnung mit Gott erst wird und er noch durch das Bewußtseyn der Sünde im Gegensatze steht, so ist

für ihn die Person Christi noch das Andere seiner und ohne sein Zuthun allein von Gott gesetzt.

Die Vorstellung, welche durch die Offenbarung gegeben ist, ist die thätige Bewegung zwischen den beiden Seiten, welche die Momente ihres Begriffs sind. Sie kann die eine Seite nicht ohne die andere denken. Wenn sie die Innerlichkeit des Geistes noch in der Form der Aeußerlichkeit voraussetzt, so wandelt sie den Inhalt, der vor ihr als selbstständiges Seyn steht, zur Bestimmtheit des Geistes um. Das ist das unendlich Große der sola fides, daß der Geist in der Vorstellung dasjenige, was ihm als das Andere seiner erscheint, mit Freiheit zu dem Seinigen macht. Der theoretische Geist ist in der Vorstellung an sich selber practisch, er ist in sich selbst unendliche Thätigkeit und erhebt seinen Begriff, der ihm als Object gegeben ist, zu subjectiver Wirklichkeit. In der Vorstellung, daß wir in der That mit Gott in Christo versöhnt sind, sind wir selbst auch wirklich mit Gott versöhnt. Dieß Moment der Thätigkeit und der practischen Beziehung des Geistes auf seinen Begriff liegt in der Vorstellung und bildet im Cultus die Mitte, in welcher die Momente der Vorstellung zusammengehen und der subjective Geist sich mit der absoluten Wahrheit zusammenschließt [1]).

Indem man gewöhnlich dieß Moment des unendlichen Thuns, welches die Vorstellung enthält, übersieht und doch fühlt, daß es wesentliches Moment des religiösen Geistes sey, so verbindet man es äußerlich mit der Vorstellung und mit der Offenbarung, in welchem Falle es dann gleich ist, ob man es als nachfolgende Begleitung oder als vorangehende Kraft bestimmt. Von diesem Standpunkte aus sagt man dann, die Offenbarung richte sich nicht an das menschliche Erkennen,

[1]) Wie sich die Frage, ob die Form des religiösen Geistes das Gefühl oder das Denken sey, damit löste, daß das Gefühl sich uns nur als Erscheinungsform des Denkens bewies, so löst sich auch die Frage, ob die Religion ein Thun sey. Die Vorstellung enthält das Thun als Moment und setzt es wirklich als ihre Erscheinungsform im Cultus.

sondern in Begleitung und Gefolge einer das menschliche Leben überhaupt erneuernden Thätigkeit Gottes, nämlich der erlösenden, entstehe auch eine neue Erkenntnißweise. Allein abgesehen davon, daß Gott in der Gesetzgebung und in der Verheißung zu den Propheten spricht und sich auf den theoretischen Geist bezieht, selbst die Versöhnung in Christo ist für den subjectiven Geist nur wirklich, wenn sie für ihn Bekanntmachung des wahren Verhältnisses zwischen ihm und Gott ist und also für sein objectives Bewußtseyn gesetzt ist. Eine bloße Mittheilung gewisser Begriffe, in dem Sinne, daß diese nur als irgend ein an sich gleichgültiges Object dem Geiste gegeben würden, ist damit die Offenbarung noch nicht im entferntesten. Der Geist gewinnt in ihr nicht bloß ein neues Object, welches seine und Gottes wesentliche Thätigkeit nicht berührte, sondern dieß Object wird in der Vorstellung auf die durchdringendste Weise in die Innerlichkeit des subjectiven Geistes umgewandelt, der Geist verhält sich zu demselben unendlich thätig, macht es zu dem Seinigen und zu sich selbst und ist in der Richtung auf dieß Object Selbstbewußtseyn, weil er in ihm sich selbst zum Gegenstande hat. In der religiösen Vorstellung hat der Geist daher nicht eine bloße Idee vor sich, die ihn, wie man sagt, kalt lasse, sondern er macht seinen Begriff zu sich selbst. Nicht außer und neben der Vorstellung haben wir das Thun zu suchen, denn in ihr selbst liegt es und dieses Selbstbewußtseyn des Geistes, der sich auf seinen Begriff bezieht, um ihn in sich zu setzen, ist in der Offenbarung gegeben. Wem die Vorstellung „einer bloßen Idee" leicht und indifferent erscheint, möge die Frage beantworten, ob es denn so leicht sey, sich z. B. vorzustellen, daß Gott und Mensch in Christo versöhnt seyen, und ob in dieser Vorstellung nicht das „Leben" des Geistes liege.

Auch Gott theilt in der Offenbarung nicht nur gewisse Begriffe u. dgl. dem menschlichen Geiste mit, so daß er diesem selbst äußerlich bliebe und die Offenbarung nur ein Mittel wäre, um jene Begriffe und Kenntnisse in den mensch-

lichen Geist zu bringen. In diesem Falle müßte allerdings neben einer solchen Mittheilung bloßer Kenntnisse eine erlösende Thätigkeit Gottes angenommen werden. Allein da die Offenbarung der Act ist, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, so ist sie selbst als dieses Werden schon die Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Mensch oder sie ist in sich selbst schon die Erlösung. Wie der subjective Geist, wenn er durch die Vorstellung sich zum Selbstbewußtseyn in der Beziehung auf die absolute Wahrheit erhebt, die Fülle des Lebens in sich aufnimmt, so beweist sich Gott als den lebendigen, absolut thätigen und den Gegensatz aufhebenden Gott, wenn er sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste setzt, denn eben dadurch macht er die Schranke der Subjectivität, welche den subjectiven Geist noch von der absoluten Wrhrheit trennt und in das Moment der Endlichkeit verfestigt, flüssig und offenbart er zugleich die durchdringende Thätigkeit, mit der er im Andern seiner selbst, auch wenn es sich bis zur äußersten Form des Gegensatzes verschlossen hat, sein Selbstbewußtseyn wiederherstellt.

Weil in der Offenbarung das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, das Seyn also noch vom Nicht-seyn beschränkt ist, so ist auch das Selbstbewußtseyn Gottes im Menschen im geschichtlichen Verlauf seines Werdens beschränkt und nothwendig mit dem Widerspruch behaftet. Im gesetzlichen Bewußtseyn z. B. ist Gott Selbstbewußtseyn, denn in der subjectiven Anerkennung und im gesetzlichen Dienste des Menschen erscheint ihm und kommt ihm entgegen der Widerschein seines unendlichen Willens oder in der gesetzlichen Anerkennung des Einen erscheint er sich selbst als das Eine Princip des sittlichen Lebens. Dieser Form des Selbstbewußtseyns widerspricht es aber noch, daß Gott nach der Voraussetzung des Gesetzes im subjectiven Geiste noch die natürlichen Mächte, die Gewalt der Naturreligion, das Unheilige und den Eigenwillen bekämpfen muß, er weiß sich also doch wieder nicht im subjectiven Geiste und hat ihn als

sein Anderes sich noch gegenüber. In das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes fällt die Schranke und der Widerspruch. So weiß sich Gott in der Verheißung der Persönlichkeit des Messias als den Geist der Weisheit und der Macht, der dieser Persönlichkeit inwohnt. Aber wirklich ist sein Selbstbewußtseyn in der Welt des subjectiven Geistes doch noch nicht, denn noch muß er eifern gegen die Starrheit des gesetzlichen Bewußtseyns, welches ihn zu einem äußeren Object macht und erst in der Zukunft weiß er sich als wirklich immanent im subjectiven Geiste. Auch das Selbstbewußtseyn Gottes in Christo hat noch sein Nicht-seyn und damit die Schranke an sich. Gott weiß sich in Christo Eins mit dem Menschen, aber zunächst nur mit diesem einzelnen Menschen. Daß Gott sich mit diesem Einzelnen Eins weiß, das heißt, daß er sich noch nicht in den andern weiß. Erst als Geist der Gemeinde hat Gott sein Selbstbewußtseyn im endlichen Geiste in der wirklichen Form der Allgemeinheit gesetzt.

Fassen wir nun das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seiner Einheit, in welcher es der Zusammenschluß des göttlichen und des subjectiven Geistes ist, so trägt es, so lange es wird, d. h. so lange es in der Offenbarung gesetzt wird, in der Schranke einen Widerspruch in sich, welcher beide Seiten sich entfremdet und sie in Spannung gegeneinander versetzt. Diese innre Spannung hindert sie noch daran, sich wirklich zusammenzuschließen, so daß jede Seite in der andern mit sich selbst zusammenträfe. In beiden Seiten arbeitet die Empfindung des Widerspruchs und diese Empfindung ist die treibende Macht der Aufhebung des Gegensatzes. Der Widerspruch ist daher nothwendig in dem Verlauf, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, aber in diesem Werden wird er auch beständig aufgehoben und die vorangehende Stufe des Selbstbewußtseyns durch die folgende negirt, bis der Begriff, welcher den innern Trieb des geschichtlichen Processes bildete, im Geist der Gemeinde zur Wirklichkeit gelangt ist. In dem Augenblick, da das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes eine neue Stufe

betritt, verbirgt sich noch der Widerspruch wegen der Gewalt und Innigkeit, mit der beide Seiten nach der Ueberwindung des vorangehenden Widerspruchs, sich mit sich zusammenschließen. Aber in dem weiteren Fortleben, welches sich auf der neuen Stufe bildet, macht sich die noch vorhandene Schranke geltend, sie tritt dem Moment der Einheit entgegen, hindert dasselbe, sich frei auszubreiten, bringt von neuem das Gefühl des Widerspruchs hervor und treibt den Geist, ihn in einer höhern Form des Selbstbewußtseyns aufzuheben. Je inniger nun die Einheit wird, um so tiefer erscheint auch immer der Gegensatz und Widerspruch. Denn das Moment, welches das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes noch zu trennen und die Seiten desselben gegenseitig von einander abzustoßen vermag, muß auch um so mächtiger seyn, je mehr Kraft die Einheit hat, in welche es noch die Spannung zu setzen vermag. Der Gegensatz des Gesetzes gegen den Naturdienst ist noch nicht so tief, wie der Gegensatz der Verheißung gegen die gesetzliche Trennung Gottes und des Menschen und dieser wird unendlich vertieft im Gegensatz der Gnade und der allgemeinen Sündhaftigkeit. In dieser letztern Form erst ist der Gegensatz zur äußersten Spannung gediehen. Mit dem Wachsthum des Gegensatzes und der Einheit ist ferner verbunden, daß mit der tiefern Entwicklung der Einheit der Gegensatz ein innerer wird, während er bei den untern Stufen der Einheit ein äußerer ist und durch Reflexion nach außen gewonnen wird. Denn mit der Ausbreitung der Einheit wächst auch die Kraft, mit der sie den Gegensatz umspannt, gegen ihn übergreifende Kraft ausübt und ihn in die Bewegung des Selbstbewußtseyns bannt. Die Extreme bilden in dieser Beziehung das gesetzliche und das christliche Bewußtseyn. Für das gesetzliche Bewußtseyn liegt sein Gegensatz draußen in der Sphäre der Naturreligion, das christliche trägt ihn in sich selbst. Wo endlich der Gegensatz ein äußerer ist, wird er nur gewaltsam aufgehoben, wo er der innere ist, da wird er auch durch die eigene Bewegung des Selbstbewußtseyns überwunden, indem jede Seite

des Gegensatzes in der andern sich mit sich vermittelt. In seiner allgemeinen Sündhaftigkeit weiß sich der Christ nur im Gedanken der Gnade, in welchem er die Sündhaftigkeit zugleich getilgt weiß.

Steht es nun fest, daß das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem Werden bis zum vollendeten Abschluß im Geist der Gemeinde noch mit der Schranke und mit dem Widerspruch behaftet und seine Form die beschränkte ist, so darf damit nicht die Vorstellung verbunden werden, als ob der Inhalt von seiner Erscheinungsform losgetrennt werden könne und für sich wirklich die absolute Wahrheit sey. Die Form ist vielmehr nur der Inhalt selbst wie er an den Tag tritt und für den Geist wirklich ist. Es wäre z. B. unrichtige Betrachtungsweise, wenn man das Gesetz des Alten Testaments für die absolute Norm der Sittlichkeit halten wollte, nachdem man vorher von ihm nur äußerlich die beschränkte Beziehung auf Ein Volk abzustreifen versucht hätte oder wenn man die prophetische schon als die wirkliche Idee des Gottmenschen betrachten wollte, vorausgesetzt daß nur die Beziehung auf die Zukunft von ihr abgelöst würde. Aller Ernst würde der Geschichte der Offenbarung fehlen, wenn wirklich immer nur derselbe absolute Inhalt im Bewußtseyn gelegen hätte, der allein von einigen noch unvollkommenen Formen hätte befreit zu werden brauchen. Das bildet vielmehr das ernstliche und persönliche Interesse Gottes an der geschichtlichen Entwicklung seiner Offenbarung, daß sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste durch die Form selbst dem Inhalte nach beschränkt ist. Aus diesem Widerspruch fließt die Kraft jener angestrengten Spannung, mit welcher Gott persönlich gegen die Schranke eifert, um sein Selbstbewußtseyn zur absoluten Gegenwart im subjectiven Geiste zu setzen. Auf den einzelnen Stufen der Offenbarung läßt es sich an jedem Moment des Inhalts nachweisen, daß die Form die innere Natur der wirklichen Erscheinung sey. Das Gesetz z. B. hat zu seiner Form die äußere Beziehung auf den Gegensatz und den Kampf gegen

denselben. Dadurch beschränkt es aber den Inhalt selbst durch den Gegensatz, denn der Kampf ist dasjenige Verhältniß zum Gegenstande, in welchem die Selbstständigkeit desselben anerkannt wird. So kämpft Jehova gegen die Götter der Naturreligion. Eigentlich sollte ein solcher Kampf in den Begriff Jehova's gar nicht fallen, da er das substanzielle Subject ist, außer dem es keine wirklichen göttlichen Mächte giebt. Aber das Selbstbewußtseyn Gottes ist im Gesetz noch gewaltsam zur Einheit zusammengefaßt, es hat in sich noch keine innere Entwicklung und Gliederung und behauptet sich in seiner Einheit, wenn es die Mehrheit draußen negirt. Das Selbstbewußtseyn Gottes im Gesetze ist daher noch nicht das unendliche und es ist beschränkt und behindert durch die Götter, die erst im Verschwinden begriffen sind und gegen die es noch kämpfen muß. Was ausgeschlossen wird, soll nicht gelten und nicht seyn, aber um ausgeschlossen zu werden, muß es doch auch vorausgesetzt seyn als ein solches, welches noch ist. Derselbe Widerspruch ist es, wenn im Gesetz die Natur als absolut vom Geist bestimmt und als geschaffen gewußt wird. Da hat sie gegen den Geist keine Macht, kann ihn nicht wesentlich berühren, seine innere Bestimmtheit nicht alteriren und der Geist ist frei gegen sie und die Macht, welche sie vielmehr bestimmt. Sie wird daher immer unter die Botmäßigkeit des Geistes gehalten und bekämpft. Bestritten aber wird sie nur, indem ihr doch wieder Macht und zwar geistige Macht zugeschrieben wird. Und das geschieht wirklich, wenn der Genuß mancher Thiere, die Berührung des Todten oder unwillkührliche Ausflüsse des Leibes für verunreinigend und das innere Wesen des Geistes verändernd gehalten werden. Auch wenn in der Verheißung die Persönlichkeit als zukünftig, als noch nicht seyend gewußt wird, so ist das nicht nur ein formeller Mangel, so daß die Gestalt des Messias an sich die wirkliche Einheit Gottes und des subjectiven Geistes, ihr Inhalt also der wahre und ihre Form nur das Moment des Nicht-seyns an sich hätte. Sondern das Nicht-seyn berührt auch den Inhalt, dringt in

diesen ein und beschränkt ihn. Um den innersten Sitz, von welchem die beschränkende Kraft ausgeht, zu bezeichnen, so ist es die gewöhnliche Anschauung vom Messias, daß Jehova auf ihn seinen Geist sende. Hier wird diese Persönlichkeit für sich schon außer ihrer Einheit mit Jehova als existirend gedacht und sie ist nicht allein durch ihre Einheit mit Jehova gesetzt, wie Christus seiner ganzen Persönlichkeit nach nur ist als Einheit der göttlichen und menschlichen Natur.

Wird auf der Seite der Apologetik gewöhnlich gefehlt, wenn diese innere Beschränktheit des Inhalts, die mit der Form gesetzt ist, übersehen wird, so ist es ein andrer Fehler, wenn die Beschränktheit z. B. des Gesetzes zugegeben und das Moment der Allgemeinheit draußen und neben her im göttlichen Zweck, dem dieser beschränkte Inhalt diente, aufgezeigt wird. Damit würde doch nur wieder der Ernst der Offenbarung verkannt und behauptet, daß Gott nicht wirklich in den subjectiven Geist eingehe und in einem trügerischen Spiel der eigentlichen Sache ein äußeres Surrogat unterschiebe. Das Moment der Allgemeinheit ist vielmehr im Mittelpunkt der Sache aufzuweisen, da die einzelnen Stufen der Offenbarung wirklich Ruhepunkte für das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem geschichtlichen Werden waren und im Augenblick, wo sie erstiegen waren, dem religiösen Geiste absolute Befriedigung gewährten.

Durch die obige Entwicklung haben wir so viel gewonnen, daß wir nun bestimmt sehen, wie die Offenbarung auch formell als Bekanntmachung betrachtet an ihr selbst Inhalt ist. Denn als der Zusammenschluß des göttlichen und des menschlichen Geistes ist sie schon das Selbstbewußtseyn Gottes im subjectiven Geiste. Aus der innern Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns des absoluten Geistes, welche es in seinem Werden besitzt, ergiebt sich uns endlich die Nothwendigkeit der äußerlichen Form, welche ihm in der geschichtlichen Erscheinung eigen ist. Denn ist es im Werden und ist es zugleich nicht, so hat es die Form des objectiven Bewußtseyns noch nicht vollständig flüssig gemacht

und durchdrungen. Diese Schranke des Selbstbewußtseyns bewirkt, daß Gott sich im Menschen weiß und dieser ihm doch noch als das Andre seiner gegenübersteht, und daß der Mensch durch die Offenbarung in Gott zum Selbstbewußtseyn gelangt und die Wahrheit, weil sie seiner wirklichen, gegenwärtigen Bestimmtheit noch widerspricht, als Object empfängt. Gott spricht zu Moses und zu den Propheten. Das ist aber noch ein Widerspruch gegen den Begriff der Offenbarung, wenn die Fremdheit beider Seiten noch als äußerer Gegensatz erscheint und in der innern freien Selbstunterscheidung noch nicht verklärt ist. Es widerspricht Gott, sein absolutes Selbstbewußtseyn noch durch den äußern Gegensatz begränzt zu wissen, so wie auch der Mensch die Wahrheit noch beschränkt und sie zu einem endlichen Objecte macht, wenn er sie noch außer sich hat und im Widerspruch gegen sie sich für sich besitzt. Dieser Widerspruch ist im Selbstbewußtseyn Christi aufgehoben. Er bedarf es nicht, daß Gott äußerlich zu ihm spreche, ihm tritt die Wahrheit nicht als das von ihm Verschiedene gegenüber und er besitzt sich gar nicht außer seiner Einheit mit Gott und außer dem Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als die Wahrheit weiß. Die Schranke seiner Persönlichkeit besteht nur darin, daß er für die Andern, die noch nicht in der Wahrheit stehen, eine äußere Offenbarung ist. Diese Schranke wird selbst durch seine persönliche Geschichte aufgehoben, bis im Geiste der Gemeinde die Andern sich in seine Persönlichkeit einschließen.

Es bleibt zum Schlusse noch übrig, die Offenbarung nach ihrer Stellung als inneres Glied in der Geschichte zu betrachten. Als Werden des Selbstbewußtseyns des absoluten Geistes ist sie in ihrem geschichtlichen Verlauf eine Bewegung, in welcher beide Seiten für einander werden, Gott für den subjectiven Geist und dieser für Gott. Das Zusammentreffen beider Seiten ist aber Ein Schlag, ist plötzlich und mit Einemmale da. Denn indem Gott sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste setzt, so erscheint es diesem als eine Gestalt, zu der seine wirkliche Bestimmt-

heit noch im Gegensatz steht, die ihm schlechthin neu ist und vorher in keines Menschen Herz gekommen ist. Nach dieser Seite scheint die Offenbarung aus dem Entwicklungsgange des geschichtlichen Geistes äußerlich herauszutreten. Dennoch ist der subjective Geist in seinem innersten Grunde für das wirkliche Hervortreten der Offenbarung geworden und diese selbst ist damit durch einen geschichtlichen Proceß gesetzt; der Geist, der noch innerhalb des Werdens begriffen ist, weiß es nur nicht. Und mit Recht hat er kein Bewußtseyn darüber. Denn gesetzt ist die Offenbarung durch ihren Begriff und das geschieht in freier, schöpferischer Macht, mit welcher Gott sein Selbstbewußtseyn im Geiste setzt. Die Momente aber, in denen der Begriff geschichtlich geworden und sich vorbereitet hat, erscheinen vorher, ehe der Begriff erscheint, in einer andern Gestalt, als diejenige ist, welche sie innerhalb des Begriffs erhalten. Denn vorher stehen sie noch selbstständig für sich da, schließen sich gegenseitig aus und stehen im Gegensatz, weil sie noch nicht in der Einheit des Begriffs zusammengefaßt sind. Sie bilden die geschichtlichen Voraussetzungen des Begriffs, aber nimmermehr würden sie durch ihre allmählige Entwickelung oder etwa gar durch eine Verbindung, in der sie ihre ursprüngliche Gestalt behielten, den Begriff bilden. Denn so sind sie feindlich gegen einander und der Begriff tritt immer nur erst dann hervor, wenn sie sich in ihrer gegenseitigen Spannung an einander zerarbeitet haben. Im Begriff, der sich selbst aus seiner eigenen Macht setzt, sind sie wiedergeboren und der Geist, der innerhalb der Sphäre der Offenbarung sich bewegt, erkennt seine Momente in den geschichtlichen Voraussetzungen nicht wieder, ja er bekämpft sie, wenn sie außer ihrer Einheit im Begriff noch für sich gelten wollen. Die nothwendige geschichtliche Voraussetzung z. B. des Christenthums ist das Judenthum und das Heidenthum, d. h. das Bewußtseyn von der Einheit Gottes oder die Vorstellung vom substanziellen Subject und die Anschauung von der innern Gestaltung des

Göttlichen, so daß das Göttliche in sich selbst unterschieden und bestimmt ist oder in sich selbst die Schranke trägt. In der Vorstellung von der Trinität sind beide Voraussetzungen zusammengefaßt, so daß Gott in seiner substanziellen Einheit sich unterscheidet. Außerhalb des Begriffs der Trinität stehen diese Voraussetzungen der christlichen Offenbarung für sich da und tragen in dieser gegenseitigen Absonderung noch die Unwahrheit und die Nothwendigkeit ihres Untergangs in sich. Das Bewußtseyn von der substanziellen Einheit Gottes ist richtig, noch nicht die absolute Wahrheit ist es, wenn es den Unterschied noch nicht als die innere Selbstbestimmung der Einheit weiß. Die Anschauung des Unterschieds ist richtig, aber auch unwahr, wenn der Unterschied unmittelbar ist und nicht das eigene Urtheil der Einheit bildet. Außerhalb des Christenthums sind daher die Momente seines Begriffs noch unwahr und sie erzeugen auch nicht das Christenthum durch ihre äußere Combination, sondern ehe sich das wirkliche Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes gesetzt hat, bestreiten sie sich gegenseitig, ohne sich vernichten zu können, weil sie beide noch gleiche Wahrheit und gleiche Unwahrheit besitzen. In ihrem Kampf arbeiten sie sich nur ab und erzeugen im Geiste nicht den Begriff, sondern nur die subjective Möglichkeit für die Aufnahme desselben und die weltgeschichtliche Nothwendigkeit, daß der Begriff auftritt. Dieß Resultat von der geschichtlichen Dialectik der Voraussetzungen ist die Fülle der Zeiten und macht das wirkliche Auftreten des Begriffs zu einem geschichtlichen. Auch der Anfang der Offenbarung hat seine Voraussetzung im Ringen der Naturreligion, die Gewißheit der unendlichen Subjectivität zu erzeugen, aber innerhalb der Naturreligion kann er sich nicht setzen und wenn er hervorgetreten ist, so muß er seine Voraussetzung in dieser von sich ausschließen und bestreiten.

Bisher haben wir den Hebraismus und das Christenthum gemeinschaftlich als Offenbarung betrachtet und damit die übrigen Formen der Religion von dieser Bedeutung, Offenbarung zu seyn, ausgeschlossen. Das ist aber erst an sich

geschehen, die Reflexion auf die ausgeschlossenen Religionsformen ist noch ausdrücklich zu setzen, d. h. die Stellung der Offenbarung zur gesammten Religionsgeschichte zu bestimmen und hiermit wird es verbunden seyn, daß wir die Differenz des Hebraismus und des Christenthums nach ihrer verschiednen Stellung zu ihren geschichtlichen Voraussetzungen entwickeln.

§. XI.

Die Stellung der Offenbarung in der Religionsgeschichte.

Wenn wir die Religion des Alten und Neuen Testaments als durch Offenbarung gesetzt von den übrigen Religionsformen unterscheiden, so haben wir durch die bisherige Entwickelung den Vorwurf unmöglich gemacht, als ob wir den Unterschied nur in eine äußere und zufällige Form setzen oder im formellen Ursprung begründeten. Denn die Form der Offenbarung erkannten wir in ihr selbst als ihren wesentlichen Inhalt, da sie das werdende und sich hervorbringende Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes ist. Unterscheiden wir daher die Religion des Alten und Neuen Testaments von den übrigen Religionsformen, so gründet sich das darauf, daß in diesen das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes nicht gegeben ist. Daß es wirklich so sey, ist noch darzustellen.

Die göttliche Objectivität in der Naturreligion ist die natürliche Substanz in ihrer Einheit und in ihrer unmittelbaren Zertheilung in den einzelnen natürlichen Gestalten. Die Bewegung des Göttlichen besteht hier nur darin, daß es als die allgemeine Substanz die Formen seiner natürlichen Erscheinung aus sich entläßt und sie wieder in sich verzehrt, um sie immer wieder zur Selbstständigkeit aus sich hervorgehen zu lassen, da das Allgemeine in seiner natürlichen Form nicht die Kraft des Geistes hat, sich wirklich mit dem Einzelnen Eins zu setzen und in diesem bei sich zu bleiben. Die Substanz ist hier nicht Subject und ihr Selbstbewußtseyn ist in der natürlichen Erscheinung verloren. Die göttliche Objectivität der Naturreligion ist der göttliche Gedanke, wie er

in der Natur erscheint, d. h. wie er in der Form der Aeußerlichkeit, der Zufälligkeit und des getheilten Seyns da ist, sich also nicht frei zu sich selber verhält und seine allgemeine Macht nur im Wechsel der Gestalten beweist, die gesetzt werden, um in der Allgemeinheit wieder zu vergehen. Gott ist hier nicht unendliches Selbstbewußtseyn und sich nicht offenbar. Auch das endliche Selbstbewußtseyn kommt in der Naturreligion nicht zu sich selbst, wenn es sich auf die göttliche Erscheinung bezieht. Es ist ihm hier eine zwiefache Bewegung gegeben, der es sich hingeben muß, aber in beiden Fällen verliert es sich selbst und kommt es nicht zu sich selbst in der Form des Selbstbewußtseyns zurück. Außer sich kommt es immer, mag es sich in die Anschauung der natürlichen Gestalten des Göttlichen vertiefen oder in die Substanz versenken, in welche sich die einzelnen göttlichen Gestalten auflösen. In der leeren Allgemeinheit verschwimmt es, wie es in der Anschauung der getheilten göttlichen Erscheinung seine Freiheit verloren hat. In ihrer Vereinigung sind der göttliche Gedanke und das endliche Selbstbewußtseyn in dieselbe Unfreiheit außer sich gekommen und gefesselt.

So entschieden es ist, daß die Naturreligion nicht das wirkliche und freie Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes sey, und so sehr dieß allgemein zugegeben werden möchte, so verwickelt ist durch angewöhnte Vorstellungen die Entscheidung über das gegenseitige Verhältniß der Religion des Alten Testaments und der Religion der Griechen und Römer geworden. Dazu kommt die innere Schwierigkeit der Sache; wollte man sich, um die Superiorität der Religion des Alten Testaments zu beweisen, darauf berufen, daß sie geoffenbart sey und unter Offenbarung nur die Art und Weise verstehen, in der sie gesetzt ist, so ist dagegen einfach darauf die Aufmerksamkeit zu richten, daß die Religion der Griechen und die der Römer Momente enthalten, durch welche sie über der alttestamentlichen stehen und daß ihre durchgehende Bestimmtheit mit der des Hebraismus dieselbe ist. Beruft man sich darauf, daß die alttestamentliche Religion und

die neutestamentliche als durch Offenbarung gesetzt Eine zusammenhängende Linie bilden und daß dadurch der Hebraismus von der griechischen und römischen Religion absolut geschieden sey, so läßt sich diese Linie durch den Beweis zerbrechen, daß zwischen dem Hebraismus und dem Christenthum ein absoluter Unterschied stattfinde und daß ins Christenthum als nothwendige Voraussetzungen gerade diejenigen Momente der griechischen und der römischen Religion aufgenommen seyen, durch welche dieselben über dem Hebraismus stehen. Wenn daher die Voraussetzungen des Christenthums eben so an den Hebraismus, wie an die griechische und römische Religion vertheilt sind, so ist die Frage, welche von diesen Voraussetzungen durch Offenbarung gegeben sey, allein vermittelst der Kritik des Inhalts derselben zu lösen.

Die offenbare Religion oder das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes ist die alttestamentliche Religion noch nicht wirklich, sondern nur in der Form des An-sich-seyns, da die Momente noch durch den äußern Gegensatz von einander geschieden sind. Gott erscheint zwar hier als unendliche Subjectivität auf dem Boden des Geistes und hat in der Anerkennung, die ihm der subjective Geist leisten muß, sein Selbstbewußtseyn. Gott weiß in der Welt, die er gesetzt hat, die Bestimmtheit seines Willens und weiß sich also in Allem als den Einen und als die freie Macht, außer der es nichts Substanzielles giebt. An sich ist auch der subjective Geist Selbstbewußtseyn, wenn Jehova der Gegenstand seines Bewußtseyns ist, er hat darin die wesentliche Bestimmung des Geistes, die Idealität, welche sich von der Macht des Natürlichen befreit hat, zum Gegenstande. Im Gesetz bezieht sich der subjective Wille auf das Eine Princip der Sittlichkeit und auf seine eigenen rechtlichen Mächte. Ja wenn sich das Volk als göttlichen Zweck weiß, so erfaßt es sich als Moment des göttlichen Gedankens. Aber wirklich als unendliche Subjectivität weiß sich Gott im alttestamentlichen Bewußtseyn doch nicht, er greift über den Gegensatz noch nicht in unendlicher Weise hinüber, er kämpft noch gegen die

Seite des Gegensatzes und hat sie als selbstständige zur Voraussetzung, sonst fehlte ihm das Object des Kampfs. Die unendliche Subjectivität wird dadurch zur freien, welche ihre Substanzialität erst durch die beständige Unterwerfung des Gegensatzes sichert. Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird erst, kämpft noch mit dem Gegensatz und die alttestamentliche Religion ist daher geoffenbart, aber nicht die offenbare.

Der Mangel des Hebraismus besteht darin, daß Gott als der allgemeine seinen Zweck noch außer sich hat und nicht in seiner Allgemeinheit selbst besitzt, so daß der Zweck die Bestimmtheit seines unendlichen Wesens und Moment seines innern Processes wäre. Wenn der Zweck die innre Bestimmtheit des göttlichen allgemeinen Wesens ist, so weiß sich Gott in ihm selbst auf absolute Weise. Im Hebraismus widersprechen sich aber noch die Allgemeinheit Jehova's und die Beschränktheit des außer ihm fallenden Zwecks. Die Schranke dieses Zwecks wird zwar beständig aufgehoben im Gedanken des Allgemeinen, wenn das Volk sich auf Jehova beziehen und ihm dienen muß, wenn es wirklich Erscheinung des göttlichen Zwecks seyn will. Aber daß sich diese Beschränktheit und die Allgemeinheit gleichsetzen, ist ein gewaltsamer Kampf, es soll immer geschehen und ist eben deßhalb nie. Das Leben im Gesetze ist ein beständiger Widerstreit, der unauflöslich ins Unendliche fortgeht, so lange es sich im Gesetze bewegt. Demüthigt sich auch das Volk vor Jehova und giebt es seine Beschränktheit vor dem Herrn, dem allein die Ehre gebührt, preis, so ist es dadurch noch nicht versöhnt mit Gott. Der Zweck soll ferner nach der Verheißung der allgemeine werden, alle Völker sollen Jehova dienen, aber es soll erst seyn und der Hebraismus als solcher kann diese Allgemeinheit nicht wirklich herbeiführen.

Das Postulat, welches der Hebraismus ungelöst zurücklassen mußte, ist die Versöhnung des Besondern und Allgemeinen, so daß das Besondere als innere Bestimmtheit in

das Leben des Allgemeinen erhoben wird und das Allgemeine lebendig und persönlich in die Sphäre des Besondern eingehe. Unmittelbar erscheint diese Versöhnung in der griechischen Götterwelt. Hier ist das Allgemeine selbst beschränkt und in einen Kreis von besondern Gestalten auseinandergegangen, das Besondere aber ist verklärt, weil es vollständig mit dem Allgemeinen verschmolzen ist. Die göttliche Objectivität ist zur schönen geworden. Das endliche Selbstbewußtseyn verhält sich zu dieser Erscheinung in freier Weise. Denn das Allgemeine ist ihm nun keine fremde Macht mehr, da die Schranke, das Moment der Endlichkeit, zur Bestimmtheit des Göttlichen erhoben ist. Der Mensch mit seiner Schranke ist wesentlicher Inhalt des Göttlichen geworden und schaut sich in Gott selbst an. Da ist auch erst Sittlichkeit möglich und zuerst in der Weltgeschichte erschienen. Der Kampf des Gegensatzes ist von vorn herein aufgelöst, wenn der subjective Geist die Zwecke seines Lebens im Göttlichen zur verklärten Erscheinung gebracht sieht. Daß die griechischen Götter die Unmittelbarkeit des Natürlichen, das Chaos zur Voraussetzung haben, widerstreitet nicht ihrer freien Geistigkeit, denn diesen Ausgangspunkt haben sie als Resultat überwunden, sie haben sich durch freie That auf ihren Thron der Geistigkeit geschwungen und sie halten das Natürliche immer in seinen Schranken zurück. Als besondere Erscheinung haben sie allerdings das Natürliche an ihnen, aber nur so wie es vollkommen durchdrungen ist vom Geistigen und nicht mehr sich, sondern den Geist darstellt. Einen absoluten Unterschied dagegen bildet es nicht, wenn Jehova als Schöpfer die Voraussetzung des Natürlichen ist. Denn der Gedanke der Schöpfung ist im Hebraismus noch nicht vollendet, weil sie in der innern Offenbarung Gottes im Sohn, in diesem absoluten Urtheil noch nicht ihr Princip hat. So ist sie noch das äußerlich zerfallende Urtheil und weil in Gott noch nicht die innere Selbstunterscheidung gewußt wird, welche das Princip des in der Schöpfung erscheinenden Unterschiedes und die

innere Macht der Versöhnung ist, so ist es noch die äußere Macht, mit welcher sich Jehova zur Natur verhält. Er hat sie zwar gesetzt, aber in ihrer Erscheinung wird ihr doch wieder Selbstständigkeit zugeschrieben, und diese muß ihr Jehova immer nehmen, um seine Anerkennung dagegen geltend zu machen. Er ist dadurch freie Subjectivität, welche ihre Bedeutung sich noch durch den Kampf gegen die Natur vermittelt, wie die griechischen Götter ihre Freiheit durch den Sieg über die Naturmächte gewinnen. Seine wesentliche Bestimmtheit, die Erhabenheit vermittelt Jehova auch noch durch die Beziehung auf die Natur, erhaben ist er nicht ohne diese Beziehung, sondern nur in dem Augenblick, da er die Natur ideell setzt. Das Natürliche ist also wesentliche Bedingung, daß seine Bestimmtheit geoffenbart wird und es ist Voraussetzung seiner Offenbarung. So ist das Natürliche auch Bedingung für die Erscheinung der griechischen Götter, aber beherrschte, dem Geist unterworfene Bedingung, deren Selbstständigkeit im Resultat gebrochen ist.

Freilich ist der Hebraismus der griechischen Religion gerade in der höchsten Spitze ihrer Kraft auch wieder überlegen und wenn überhaupt im gegenseitigen Verhältniß beider Religionen der einen über die andere Ueberlegenheit zugeschrieben werden soll, so muß das gerade in dem Moment nachgewiesen werden, in welchem die letztere über die erste hinausgreift. Das Große an der griechischen Religion war die Mitte, in welcher sich das Allgemeine und die Beschränktheit des Zwecks durchdrungen und sich gleichgesetzt haben. Aber diese Einheit beider Seiten ist unmittelbar, das Allgemeine ist beschränkt und das Göttliche zerfällt in eine Mehrheit von besondern Gestalten. Die Götter beschränken sich gegenseitig, sind freie Individualität, sie haben das Moment der Natürlichkeit zu ihrer Erscheinung nöthig und dasselbe tritt auch als innere Bestimmtheit in ihren Willen ein. Es fehlt an Einem freien Princip der Wahrheit und Sittlichkeit und die Einheit fällt außerhalb des Götterkreises als die Nothwendigkeit, welche mit unerforsch=

licher Macht über die beschränkten Zwecke waltet. Als substanzielles Subject ist hingegen Jehova allgemein bestimmende Macht und in der Einheit seines Willens sind die Principien der Sittlichkeit zur Einheit zusammengefaßt.

Mit dem gesetzlichen Widerspruch des hebräischen Lebens verglichen stand die griechische Sittlichkeit höher. In dieser verhielt sich das Subject als freies Selbstbewußtseyn zum Göttlichen, denn es schaute in diesem die Schranke des Endlichen mit dem Allgemeinen versöhnt und die wirkliche Erscheinung seiner wesentlichen Zwecke an. Der Mensch folgte, wenn er sich vom göttlichen bestimmt wußte, seiner freien Selbstbestimmung. Aber diese Sittlichkeit ist noch unmittelbar, das Subject hat sich noch nicht in seiner Einzelnheit erfaßt, sich in dieselbe vertieft und aus dieser Entgegensetzung heraus mit dem Allgemeinen versöhnt. Die griechische Freiheit ist an sich noch unmittelbare Nothwendigkeit. Gerade der Gegensatz, über welchen sich die griechische Sittlichkeit erhebt, fehlt ihr, sie ist noch nicht wirkliche Versöhnung desselben. Durch das Gesetz aber ist der Hebräer aus der natürlichen Sicherheit zur Unruhe getrieben, er weiß, daß seine empirische Einzelnheit dem allgemeinen Princip des Guten widerspricht und erst zerschlagen werden muß, ehe sie dem Einen Willen des Rechten angemessen seyn kann. Das griechische Leben ist noch unbefangen über den Gegensatz, dessen bittern Ernst das hebräische erfahren hat.

Auch die Gegenwart des Göttlichen, wie sie für die griechische Anschauung in der menschlichen Gestalt erscheint, hat ein Moment, in welchem sie sich selbst über die alttestamentliche Anschauung des Messias erhebt. Denn in dieser ruht zwar der Geist Jehova's auf der Persönlichkeit des Messias, aber Gott ist noch nicht selbst als Geist gewußt, er hat nur den Geist als eine Bestimmtheit neben andern und theilt sie dem Messias mit; in der Allgemeinheit seines Wesens ist er mit diesem nicht Eins. Hingegen in der griechischen Religion erscheint Gott selbst als Mensch. Aber diese Erscheinung ist noch oberflächlicher Schein, ist noch nicht zum äußer-

sten Ernst hindurchgedrungen, welcher das Endliche mit allen seinen Gebrechen in die Erscheinung Gottes aufnimmt und das Bedürfniß nach ihr konnte nur innerhalb derjenigen Religion erweckt werden, in welcher der Zwiespalt des endlichen Subjects und des Göttlichen durchgekämpft war.

Als die griechische Philosophie die Nothwendigkeit, die über der Götterwelt herrschte, aus der Nacht ihres Dunkels an den Tag zog, im Denken erfaßte und die einzelnen Götter, als wären sie nie gewesen, verschwanden, da blieb doch das eigentliche Princip der griechischen Religion und es wiederholt sich dieselbe Dialektik zwischen ihr und dem Hebraismus. Wenn die Nothwendigkeit als das Denken begriffen wurde, so war in der innern Bestimmtheit desselben die Schranke, die in den Göttern in sinnlicher Form mit dem Allgemeinen verbunden war, zur geistigen erhoben. Das Selbstbewußtseyn ferner wurde als die geistige und lebendige Gegenwart der allgemeinen Macht gewußt, das Allgemeine war dem Geiste nichts Fremdes und dieser wurde in jenem von seinem eignen Gesetz bestimmt. Beides der innre Unterschied des Allgemeinen und die wirkliche Erscheinung desselben im Selbstbewußtseyn fehlte dem Hebraismus. Auf der andern Seite aber war die allgemeine Vernunft in der griechischen Philosophie nicht als Persönlichkeit gewußt, so daß der Unterschied ihre persönliche Selbstunterscheidung sey. Als unendliche Subjectivität greift daher der Gott des Alten Testaments über die griechische Philosophie hinaus, aber noch nicht als der Gott, der sich in sich persönlich uneerschieden habe.

Wenn der gegenseitige Streit zwischen dem Hebraismus und der griechischen Religion in der Art schwankt, daß jede von beiden Religionsformen der andern, welche durch ihren höhern Inhalt zu siegen im Begriff ist, das Moment entgegenhält, welches ihr fehle, und dem Gegner damit den Sieg raubt, aber auch nur wieder, um in derselben Weise von der andern Religion geschlagen zu werden, so ist jetzt die Bedeutung des Hebraismus in Betracht zu ziehen, daß er durch

Offenbarung gesetzt sey. Vielleicht gelingt es ihm dadurch, der griechischen Religion Meister zu werden. Natürlich handelt es sich um den Inhalt selbst und da ist die Frage, ob die alttestamentliche Religion wegen ihrer Bedeutung, daß sie das werdende Selbstbewußtseyn Gottes im subjectiven Geiste ist, sich über die griechische erhebt. Die Frage ist zunächst zu bejahen. In der griechischen Religion weiß sich Gott nicht in seiner wirklichen Allgemeinheit. Das Göttliche ist in selbstständige Gestalten zertheilt, die jede das Nicht-Seyn der andern sind und sich in Form der Individualität ausschließen. Das Selbstbewußtseyn des Allgemeinen fehlt. Der Mensch ist zwar das Selbstbewußtseyn in der Beziehung auf das Göttliche, aber dieß Selbstbewußtseyn ist noch nicht frei, nicht durch das Bewußtseyn des Gegensatzes vermittelt und noch in der Anschauung in das äußerlich erscheinende Object versenkt. Nun aber mußten wir der Naturreligion den Werth zugestehen, daß sie wirklich göttliche Objectivität als Inhalt der religiösen Anschauung besessen habe. Es war dieß der göttliche Gedanke, wie er in Form der Aeußerlichkeit erscheint. Die göttliche Objectivität in der griechischen Religion dagegen ist der subjective Geist selbst, die freie Individualität, wie sie sich der Macht des Natürlichen entzogen und dieß sich unterworfen hat. Aber nicht die empirische Individualität ist hier zum Göttlichen objectivirt, so daß der Mensch nur sich selbst angebetet habe. Der subjective Geist hat vielmehr sich selbst, wie er ursprünglich von Gott bestimmt ist, mithin Gott, *wie er in der innern Bestimmtheit des subjectiven Geistes* erscheint, zum Gegenstand der Anschauung erhoben. So aber ist Gott in seiner freien Allgemeinheit noch nicht Gegenstand des Bewußtseyns, denn seine Erscheinung in der Bestimmtheit des subjectiven Geistes ist noch sein verborgenes Seyn.

Selbst an diesem Punkte, wo der Hebraismus wegen seiner Bedeutung, durch das freie Selbstbewußtseyn Gottes im subjectiven Geiste gesetzt zu seyn, über die griechische Religion hinausgreift, wiederholt sich das Verhältniß, daß seine

übergreifende Macht von dieser zurückgeschlagen wird. Denn wirklich weiß sich der Gott des Alten Testaments im subjectiven Geiste noch nicht, sein absolutes Selbstbewußtseyn ist durch den Gegensatz beschränkt und es bleibt der griechischen Religion das auszeichnende Moment, den Gegensatz des Göttlichen und der Schranke des Endlichen, wenn auch in oberflächlicher Weise, aufgelöst zu haben.

Noch eine Religion tritt nun auf den Kampfplatz, um ihre Superiorität zugleich gegen die alttestamentliche und gegen die griechische geltend zu machen, aber auch um beiden Gegnern im Augenblick des Sieges zu erliegen — die Religion der Römer. Die innere Berechtigung derselben liegt darin, daß sie den Mangel der alttestamentlichen und der griechischen Religion in sich aufgehoben hat. War in der letztern die Nothwendigkeit die Macht, welche über den besondern Zwecken, die in den einzelnen Göttern erschienen, waltete, und die Bestimmtheit nicht in sich, sondern in den wirklichen Zwecken außer sich hatte, besaßen ferner die besondern Zwecke ihre Einheit nicht in sich selbst, sondern auch nur außer ihnen in der Nothwendigkeit, so ist dieß äußerliche Verhältniß in der römischen Religion aufgehoben. In ihr sind die Zwecke selbst Inhalt der Nothwendigkeit geworden, dadurch zur Einheit zusammengefaßt und in den Einen nothwendigen Zweck umgewandelt. Im Hebraismus war zwar Gott als der Eine die bestimmende Macht und sein Zweck auch nur Einer und an sich allgemeiner Zweck Aber diese Allgemeinheit des Zwecks war nur ein Postulat, zu dessen wirklicher Ausführung der Hebraismus nichts that und nichts thun konnte, weil das Gesetz als solches beim Sollen stehen bleibt. So gewiß die Propheten dessen waren, daß alle Völker Jehova anerkennen müßten, so lag für sie diese allgemeine Erscheinung des göttlichen Zwecks in der Zukunft und den Dienst Jehova's auszubreiten, dazu hat das hebräische Volk als Gemeinde gefaßt keinen Schritt gethan. Die wirkliche Durchführung des allgemeinen göttlichen Zwecks, dieser practische Ernst ist zuerst in der Weltge-

schichte als die Religion der Römer aufgetreten und bildet ein Moment in der Geschichte des religiösen Bewußtseyns, welches höher steht als der Zweck, wie er in der alttestamentlichen und griechischen Religion erscheint.

Die Erscheinung des allgemeinen Zwecks, wie sie in der römischen Religion begründet ist, ist aber als die erste noch die unmittelbare und äußerliche. Der Zweck ist die Macht eines Staats, der mit Gewalt der Waffen, unter dem Schutz der Götter, zum allgemeinen erweitert wird. Das Göttliche dient nur dazu, das Wohl dieses Zwecks zu sichern, und der Zweck ist das Endliche in empirischer Allgemeinheit, das Reich dieser Welt. Es ist zuzugeben, daß die römische Religion den Mangel der griechischen Religion und der alttestamentlichen in einer Weise aufhebt, daß sie selbst wieder von ihnen der Beschränktheit mit Recht beschuldigt werden kann. Die griechische Religion kann ihr vorwerfen, daß in ihr das Göttliche aufgehört habe, für sich Zweck und die vollkommene Darstellung desselben zu seyn; es sey nicht mehr in sich selbstständig, sondern Mittel, um den empirischen Zweck auszuführen und es sey nur für den Menschen, für sich sey es Nichts. Die alttestamentliche Religion kann gegen die römische eifern, weil das Absolute nur im Relativen, nämlich im Zweckmäßigen gesucht werde. Die endlichen Zwecke würden nicht der Unendlichkeit Gottes geopfert und das Unendliche sey in die Sphäre des Endlichen herabgezogen, entwürdigt und profanirt. Die römische Religion muß diesen Vorwürfen wirklich erliegen und doch beruht in ihrem Mangel wieder ihre Stärke, wodurch sie sich über ihre älteren Schwestern und Rivalen erhebt. Daß der religiöse Zweck in allgemeiner Form durchgeführt werden müsse, hat vorher keine Religion gewußt und die alttestamentliche, die es wußte, hat es nicht ernstlich bewiesen. Die hebräischen Propheten negiren zwar in höherer Weise die natürlichen Volksexistenzen, wenn sie den Fluch des Gesetzes über die Völker aussprechen und ihnen die Nothwendigkeit verkündigen, daß sie in den Tod eingehen müssen, um im Gedanken Jehova's

wieder aufzuerstehen. Aber wirklich die Volksgeister des Alterthums zerbrochen zu haben, bleibt doch der weltgeschichtliche Ruhm der Römer, und ohne diese That hätte nie die Verheißung der Propheten in Erfüllung gehen können. Daß ferner das Göttliche nur für den Menschen ist, diese religiöse Selbstsucht des römischen Geistes ist wenigstens ein Moment der Wahrheit, welches den vorangehenden Religionen fehlte. Dieser Beziehung des Göttlichen auf das Selbstbewußtseyn liegt die Wahrheit zu Grunde, daß es im Begriff der Gottheit liege, daß sie für den Geist sey, und sie ist eine Form der subjectiven Frömmigkeit, welche bis dahin neu war, so lange das Göttliche, abgesehen vom subjectiven Geiste, als absolutes Object galt. Daß, um noch den Eifer des Alten Testaments zu erwähnen, das Ewige, Unendliche zum Endlichen herabgezogen und das Selbstbewußtseyn zum Absoluten erhoben ist, das ist ungöttlich und profan, wie es in der römischen Religion erscheint; aber es ist doch, wenn auch noch in empirischer Form, die Anerkennung von der unendlichen Berechtigung der Persönlichkeit, von der Würde des Endlichen und ist die geschichtliche Wurzel des Rechts, welches vorher noch nie in seiner Selbstständigkeit anerkannt war.

Die römische Religion gehört der Stufe der freien Subjectivität an. Das Selbstbewußtseyn verhält sich zum Natürlichen frei und weiß, daß es der Ausführung seines wesentlichen Zwecks nicht hinderlich seyn könne. Mit gleicher Freiheit verhält es sich zum Göttlichen, wenn es in diesem die Macht seiner Zwecke und persönlichen Interessen verehrt. Das Göttliche hat endlich in dieser Religion der Selbstsucht die große Bedeutung erreicht, daß es wesentlich für den Menschen sey und zu ihm in Beziehung stehe. Dennoch ist diese Religion nicht durch Offenbarung gesetzt, d. h. sie ist nicht das Selbstbewußtseyn Gottes im subjectiven Geiste. Denn die Mitte, in welcher hier Gott und Mensch zusammentreffen, ist eine solche, in der beide Seiten ihre Freiheit verlieren; sie ist ein endliches Interesse, für welches das Göttliche äußerliches Mittel ist und der Mensch wird in die Ab-

hängigkeit von endlichen Bedürfnissen versetzt. Gott ist hier nicht unendliche Subjectivität, welche über die beschränkten Verhältnisse hinausgreift und sie in der Einheit ihres Willens von der Zufälligkeit und empirischen Endlichkeit befreit. Absolut kann sich aber die alttestamentliche Religion nicht über die römische erheben; denn der beschränkte Zweck, diese Volksfamilien sollen sich zwar nach ihrem Gebot im Dienst Jehova's ihrer Endlichkeit entschlagen, aber nach dem Gesetz der Vergeltung wird die beschränkte Erscheinung des Zwecks für den Dienst des Herrn nur consolidirt und in endlicher Weise befestigt. Der Zweck fällt daher immer wieder außerhalb Jehova's, die unendliche Subjectivität wird dadurch beschränkt und nur zur freien Subjectivität, weil sie die bestimmende Macht des Zweckes bleibt.

Die alttestamentliche, die griechische und die römische Religion ziehen sich gegenseitig auf denselben Standpunkt herunter. Die folgende negirt immer die Einseitigkeit der vorhergehenden, aber in relativer Weise, so daß sie von der überstiegenen Form des religiösen Geistes wieder überflügelt und zur untergeordneten herabgedrückt wird, nur aber, um sich sogleich wieder über die frühere Stufe emporzuschwingen, da die Schwäche, der sie mit Recht angeklagt wird, auch ihre Stärke ist. Es ist nicht eine gerade Linie, die sich durch diese drei Religionen hindurchzieht, sondern eine Wechselbeziehung verbindet sie, jede bezieht sich in der andern auf die Erfüllung ihres eignen Postulats und jede stößt diese Negation ihres Mangels wieder zurück, weil diese Erfüllung nur eine unmittelbare und äußerliche ist. Die Wechselbeziehung dieser Religionen aufeinander ist ein unbefriedigter Progreß ins Unendliche, keine von ihnen kann die andere wirklich besiegen und das bildet das Unglück der damaligen Zeit, welche die Lösung des Räthsels suchte und im Relativen nicht finden konnte.

Die letzte Befriedigung war nur in der Religion möglich, welche die relative Wechselbeziehung jener drei Religio-

nen zur innern Dialectik des Absoluten selbst erhebt; das ist die christliche. In ihr ist Gott unendliche Subjectivität, die sich selbst Zweck ist, sich in sich unterscheidet, im Unterschiede sich selbst zum Zweck hat und sich mit sich zusammenschließt. Die wirkliche Erscheinung des Unterschieds im subjectiven Geiste, für welchen Gott Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist keine Schranke mehr für die unendliche Subjectivität; denn Gott bleibt im Unterschiede bei sich selbst, weiß sich in ihm als den unendlichen Zweck und ist sich im endlichen Geiste offenbar.

Zunächst verhält sich das Christenthum als die absolute Religion in gleicher Weise positiv zu dem Hebraismus, wie zu der griechischen und römischen Religion und besitzt in ihnen allen seine historischen Voraussetzungen. Sein Hervorgang ist nicht nur durch die Entwicklung des Judenthums, sondern eben so sehr durch die Macht des Inhalts, welchen der classische Geist des Alterthums hervorgebracht hatte, bedingt. Es vereinigt in sich die Momente, welche vereinzelt die Bestimmtheit der alttestamentlichen, griechischen und römischen Religion bilden. Mit dem Alten Testament hat es gemein, daß Gott in seiner substanziellen Einheit den absoluten Ausgangspunkt für die Bewegung des religiösen Geistes bildet; geht auch der subjective Geist von sich aus, so thut er es in der Form, daß er seine Selbstständigkeit als Einzelner aufhebt und sich in Gott als in seine absolute Voraussetzung vertieft. Das Moment, wodurch die griechische Religion die Voraussetzung des Christenthums ist, liegt in der innern Unterscheidung des Göttlichen, so daß der Unterschied die geistige Gestalt des Allgemeinen und die Bedingung davon ist, daß das Allgemeine im endlichen Selbstbewußtseyn als gegenwärtig erscheine. Geschichtlich hat sich diese innre Berührung des Christenthums und des griechischen Geistes in ihrer reinsten Form bewiesen, als in den Streitigkeiten über die Trinität das christliche Bewußtseyn sich über sich selbst durch die Aneignung der griechischen Philosophie orientirte. Mit dem römischen Geist verbindet das

Christenthum die allgemeine Form des Zwecks und die unendliche Bedeutung, welche die römische Religion dem Selbstbewußtseyn gegeben hat, daß es in seinem Fürsichseyn das Substanzielle ist und sich in Allem zum Zweck hat und durchsetzt. In der abendländischen Kirche konnte daher der römische Geist erst das Interesse fassen, in den anthropologischen Fragen die Einheit des absoluten Selbstbewußtseyns im Verhältniß von Gott und Mensch aufzusuchen.

Das Mißverständniß wird für diese Sätze nicht mehr zu befürchten seyn, daß man ihnen die Behauptung aufbürde, sie wollten das Christenthum seinem historischen Ursprunge nach aus einer Combination der alttestamentlichen Religion mit der griechischen und römischen ableiten. So hat es in diesen Religionen nicht seine Voraussetzungen. Denn wie in diesen seine Momente gegeben sind, so sind sie noch mit der Unwahrheit behaftet. Ihre gegenseitige Spannung, in welcher sie die geschichtliche Nothwendigkeit des Christenthums sind, ist ein ausschließendes Verhältniß, in welchem sie sich gegenseitig bekämpfen, ihre Bestimmtheit festhalten und die innere Durchdringung der in ihnen vertheilten Principien nie zulassen. Das Christenthum ist bis zur Nothwendigkeit seines Eintretens nach allen seinen Momenten in ihnen vorbereitet; es selbst aber herbeiführen kann weder eine von ihnen, noch sie alle zusammen. Sie müssen vielmehr untergehen, wenn das Christenthum wie jede Stufe der Offenbarung dadurch gegeben ist, daß Gott sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste setzt. Weil sie die Voraussetzungen des Christenthums enthalten, darauf gründet es sich, daß die Botschaft der neuen Offenbarung in ihnen eine offne Stätte findet. In der Annahme des Christenthums müssen sie sich selbst aber negiren, da ihre Bestimmtheit in den Momenten der neuen Offenbarung eine absolute Veränderung erfahren hat. Dieses negative Verhältniß des Christenthums zu seinen Voraussetzungen in der griechischen und römischen Religion unterliegt keinem Streite. Die griechische Sittlichkeit mußte ihre Unbefangenheit preisgeben und

das Bewußtseyn des äußersten Gegensatzes in sich aufnehmen, um zum christlichen Leben zu werden. Die Philosophie mußte das Denken, welches für sie die allgemeine Macht des Unterschieds war, als die persönliche Selbstunterscheidung der Gottheit fassen, wenn sie sich in den Gedanken des christlichen Gottes aufhob. Die römische Selbstsucht mußte ihren schroffen Stolz, daß ihr das Selbstbewußtseyn in seiner endlichen und empirischen Erscheinung Alles war, brechen, um im Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes das Endliche verklärt und geheiligt wiederzuempfangen. Aber gleich negativ verhielt sich das Christenthum zu seinen Voraussetzungen in der alttestamentlichen Religion. Daß die classische Welt mit der christlichen Botschaft zugleich den Canon des Alten Testaments annehmen mußte, beweist noch nicht einen absoluten Vorzug der Voraussetzungen des Christenthums im Alten Testamente vor denen, welche im griechischen und römischen Geiste lagen. Denn wirklich überwunden ist das heidnische Alterthum nicht durch das alttestamentliche Gesetz und durch den Gedanken der Einheit Gottes, wie er im Alten Testamente gefaßt ist, sondern durch das christliche Bewußtseyn, und das Alte Testament galt für die apostolische Gemeinde nicht als solches, wie es vom Fluch des Gesetzes beherrscht wird, sondern nur in sofern, als sie ihr Selbstbewußtseyn unmittelbar darin wiederfand und der Unterschied sich ihr verdeckte. Ohnehin gab der classische Geist für das Geschenk des Alten Testaments, das er mit dem Evangelium erhielt, dem christlichen Bewußtseyn durch die Philosophie die Form des Selbstbewußtseyns und der Kirche im rechtlich ausgebildeten Staat erst den Boden für ihre vernünftige und sittliche Erscheinung. Was aber den gegenseitigen Streit der Voraussetzungen der absoluten Offenbarung schlichtet, ist die durchgehende, keinen Punkt verschonende Negation, mit der sich das Christenthum über die alttestamentliche Religion erhebt und der verzweifelte Kampf, mit welchem diese, wenn sie sich in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit erhalten will, sich gegen die christliche Offenbarung richten mußte. Sollte

der Hebräer Gott als unendliche Subjectivität fassen, welche in ihrer innern Bewegung den Unterschied setzt und in diesem sich auf sich selbst bezieht, so mußte er den Umkreis des Alten Testaments verlassen, denn in diesem ist die unendliche Subjectivität durch den Zweck, der außerhalb ihrer erscheint, beschränkt. Daß Gott Mensch sey, diesen tiefsten Gegensatz vermochte das alttestamentliche Bewußtseyn nicht zu umspannen, da die Anschauung vom Messias die Persönlichkeit desselben noch als selbstständig voraussetzte, ehe der Geist Jehova's sich auf ihn niederläßt, und die Juden handelten im alttestamentlichen Eifer, als sie sich gegen Christum empört fühlten, weil er sagte, er und der Vater seyen Eins. Die Form des äußern Gegensatzes, durch welche die Seite, die Jehova gegenüber steht, die göttliche Allgemeinheit beschränkt und für sich als selbstständig anerkannt wird, diese Bestimmtheit bildet den unendlichen Unterschied der alttestamentlichen Religion und der christlichen.

In ihrer Bestimmtheit fällt zwar die alttestamentliche Religion mit sich selbst und mit ihrem Princip in Widerspruch. Als das allein substanzielle Subject, außer dem nichts in eigner Selbstständigkeit bestehen kann, müßte Jehova nichts außer sich haben, was seine Allgemeinheit und Unendlichkeit beschränken könnte. Aber gerade dieser Widerspruch ist die innerste Bestimmtheit der Religion des Alten Testaments, ist er aufgehoben, so ist es auch das Alte Testament.

Diese eigenthümliche Stellung des Alten Testaments, daß es mit sich selbst in Widerspruch steht und daß der Widerspruch doch wieder sein eignes Wesen bildet, giebt uns endlich die Mittel dazu, sein Verhältniß zur griechischen und römischen Religion uud zum Christenthum vollends zu bestimmen. Nach der Seite, wo das Alte Testament die unendliche Subjectivität durch den äußern Gegensatz beschränkt und zur freien Subjectivität herabsetzt, welche erst durch den Kampf ihre absolute Geltung vermittelt, da steht es mit den beiden Religionen der classischen Welt auf einer Stufe. Nach der

Seite, wo es mit sich selbst in Widerspruch steht und diesen Widerspruch in der Prophetie sich zum Bewußtseyn gebracht hat, da ist es die Bewegung vom Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, welche in ihrem Abschluß das Christenthum zum nothwendigen Resultate hat. Hier ist es erhaben über die griechische und römische Religion und als die Stätte, wo sich der tiefste Gegensatz verarbeitet hat, ist es der Boden, wo mit dem Christenthum die Lösung desselben allein gegeben werden konnte.

Ihrer Bedeutung, durch Offenbarung gesetzt zu seyn, widerspricht es nicht, wenn die Religion des Alten Testaments noch mit der griechischen und römischen Religion dieselbe Bestimmtheit theilt, daß sie Religion der freien Subjectivität ist. Denn auf dieser Stufe der geschichtlichen Entwicklung des Religionsbegriffs, wo der Geist sich den natürlichen Mächten entzogen hat und frei seine Zwecke setzt, mußte und konnte auch nur die Offenbarung eintreten. In ihrer absoluten Vollendung konnte sie nicht sogleich erscheinen, weil der subjective Geist dafür erst vorbereitet war, wenn er die Beschränktheit der geistigen Zwecke, wie sie im Volksbewußtseyn gegeben sind, erfahren hatte. Auf dem Standpunkt der Naturreligion war aber die Offenbarung auch nicht möglich, weil hier der Geist sein freies Selbstbewußtseyn in der natürlichen Anschauung verloren hat. Wenn nun die Offenbarung im Augenblick ihres Hervorgangs noch den äußern Gegensatz zur Voraussetzung hat, so tritt sie auf der Gränzscheide der Naturreligion ein, wo der Geist sich aus seiner natürlichen Befangenheit herausreißt. Im Anfang, da Gott wirklich sein Selbstbewußtseyn im Menschen setzt, ist der subjective Geist noch durch Mächte eingenommen, die ihn eben so zu Gott in Gegensatz stellen, wie sie das göttliche Selbstbewußtseyn daran hindern und beschränken, sich in seiner wirklichen Unendlichkeit in der Welt zu setzen. Der Zweck fällt daher noch außerhalb der göttlichen Allgemeinheit und das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, wie es innerhalb der alttestamentlichen Religion im Kampfe mit seiner Schranke

wird, ist auf dem Standpunkt der Offenbarung das Abbild desselben Processes, der in den Religionen der classischen Welt sich ausführte. Nur der Ausgangspunkt des Processes ist auf beiden Seiten verschieden. Gemeinsam ist ihnen immer die Dialectik des beschränkten geistigen Zwecks und der göttlichen Allgemeinheit. Die beiden Religionen des classischen Alterthums erheben, wie die griechische, den besondern Zweck in die Erscheinung des Göttlichen oder machen ihn, wie die römische, zur Erscheinung des Absoluten selbst. Sie sind die himmelan strebende Bewegung, welche das Menschliche als Moment in das Leben des Göttlichen hineintrug. Auch nur Bewegung und mit den Widersprüchen derselben behaftet ist die alttestamentliche Offenbarung. In ihr ist der Ausgangspunkt Gott als unendliche Subjectivität, welche sich in ihrem beschränkten Zweck zu wissen strebt, so daß ihr Bewußtseyn von ihrem Zweck ihrem Selbstbewußtseyn gleich gesetzt würde. Gott läßt sich in die Beziehung auf das Endliche herab, um den Widerspruch zwischen der Beschränktheit desselben und seiner Allgemeinheit aufzuheben. Im Alten Testament ist aber Gott erst in diese Beziehung, in den endlosen Progreß des Gesetzes herabgezogen. Wenn er in der absoluten Offenbarung das Endliche zur Bestimmtheit seines Selbstbewußtgemacht hat, dann ist das Relative der Bewegung überschritten, der Gegensatz der Ausgangspunkte, welche an die Religion der classischen Welt und des Alten Testaments vertheilt sind, ist aufgehoben und die Form des Schlusses ist erreicht, in welchem jede Seite im Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in der Beziehung auf die andre sich mit sich zusammenschließt.

§. XII.

Der Begriff des Wunders.

Setzen wir zunächst die gewöhnliche Vorstellung vom Wunder voraus, daß es eine Erscheinung sey, die nicht durch die natürliche Ordnung der Dinge gesetzt ist, so ist die Offenbarung selbst ein Wunder. Denn daß die Bedingungen

ihres Hervorganges im geschichtlichen Proceß des endlichen Selbstbewußtseyns liegen, diese Voraussetzung ihrer selbst stößt die Offenbarung im Augenblick ihres Eintretens zurück, da sie der Act ist, in welchem Gott sein Selbstbewußtseyn im menschlichen Geiste setzt. Auf der höchsten Spitze ihrer Erscheinung ist aber die Offenbarung ein Wunder auch in jenem engern Sinn, in welchem es eine Beziehung auf die natürliche Erscheinungswelt hat. Sein Selbstbewußtseyn hat Gott in der Person Christi in der Form gesetzt, daß er eben damit die Leiblichkeit dieser Person setzte und die natürlichen Bedingungen der Entstehung des menschlichen Individuum negirte.

Wenn die Offenbarung als Erscheinung auf dem Boden des subjectiven Geistes ein Wunder ist, da sie behauptet, nicht durch den geschichtlichen Proceß desselben gesetzt zu seyn, so hat sich für uns bereits dieser Widerspruch gelöst. Der Gegensatz des göttlichen und menschlichen Geistes oder absoluter Activität und Passivität hob sich uns auf im Begriff des Processes, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird. Die Welt des göttlichen Gedankens und die Welt des geschichtlichen Geistes gehen in diesem Werden in Einheit zusammen und die Offenbarung ist nicht bloß ein abstractes Eingreifen der erstern Welt in die letztere, sondern wie sie bedingt ist durch die Entwicklung des geschichtlichen Geistes, so erfaßt dieser in der Offenbarung das Resultat seines eignen Werdens. Die beiden Welten werden zu dem Einen Universum des Geistes, für welches das Wunder der Offenbarung das innere Gesetz ist.

Es fragt sich nun, ob auch das Wunder im engern Sinne Widersprüche enthalte, ob es im Begriff der Offenbarung nothwendig gesetzt sey und ob seine Widersprüche in diesem Begriff ihre Lösung finden.

Wäre das Wunder, wie aber früher nur in ungenauer Ausdrucksweise zuweilen gesagt wurde, eine Begebenheit, welche gegen die Bestimmtheit der einzelnen natürlichen Dinge verstoße, dann enthielte es keinen Widerspruch

in sich oder alle menschlichen Einwirkungen auf die Natur und alle Erscheinungen in derselben wären Wunder, womit der Widerspruch auch wieder wegfiele. Wer einen Körper vom Boden aufhebt, handelt gegen das Gesetz der Schwere, welches ihn herabzieht und so werden im Leben der Natur selbst die einzelnen Gesetze aufgehoben und den höhern Gesetzen untergeordnet. Für diese höhern Gesetze ist die Aufhebung der niedern etwas Natürliches.

Der innere Widerspruch des Wunders tritt erst dann hervor, wenn es richtig, nämlich als freie That gefaßt wird, welche gegen den Naturverlauf überhaupt, also gegen das universelle Gesetz der Natur geht. Da nun nach der gewöhnlichen Vorstellung Gott der eigentliche Wunderthäter ist und die That, durch welche das allgemeine Gesetz der Natur aufgehoben wird, durch die absolute Causalität des göttlichen Willens gesetzt seyn soll, so erscheint der Widerspruch in seiner ganzen Größe. Denn das allgemeine Naturgesetz ist die ewige und nothwendige Selbstbestimmung des göttlichen Willens und Denkens und in der Bestimmtheit der Natur sind die Bestimmungen gegeben, welche aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Gedankens folgen. Wollte daher Gott gegen das allgemeine Gesetz der Natur handeln, so würde er gegen die Bestimmtheit seines Denkens verstoßen.

Als dieser Widerspruch sich des Bewußtseyns bemächtigte, geschah es innerhalb der Theologie in der verständigen Weise, daß seine beiden Seiten zu Welten verschiedner Ordnung fixirt wurden. Hier gab es dann zwei Wege, mit dem Widerspruch fertig zu werden; entweder man verbot ihn, die Welt des Naturgesetzes könne gar nicht aus ihrer Ordnung gebracht werden und das Wunder sey also gar nicht möglich, oder man suchte beide Welten irgendwie sich näher zu bringen, ihren Gegensatz zu vermitteln und die Annahme von Wundern dadurch möglich zu machen. Der Fehler, der aber hierbei begangen wird, besteht darin, daß der Unterschied beider Welten nicht als absoluter gefaßt und ihre Einheit auch nur

zu einer relativen gemacht wird. Faßt man den Gegensatz als den der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, und das Wunder als die Beziehung von jener auf diese, so hebt sich dieser Gegensatz sogleich in sich selber auf, ohne daß es eines Wunders bedürfe. Denn die sinnliche Welt oder die Welt der Erscheinung ist nur als solche, indem sie sich auf die ihr entgegengesetzte Welt bezieht, in welcher ihre Bestimmungen ihren Grund haben. Die übersinnliche Welt hingegen reflectirt sich in die sinnliche, in welcher die Totalität ihres Inhalts erscheint; jede von beiden Welten reflectirt sich in die andere, indem sich diese in die entgegengesetzte Welt aufhebt. Jede von beiden hat nur ihre Selbstständigkeit, indem sie das Moment der andern an ihr hat. Das Wunder als außerordentliche und zufällige Beziehung der übersinnlichen Welt auf die sinnliche würde erstlich überflüssig und nichts außergewöhnliches seyn, weil die gegenseitige Beziehung der entgegengesetzten Welten in ihrem Wesen begründet ist, und als Beziehung ist ihr wesentliches Verhältniß nicht einmal richtig gefaßt, weil jede von beiden Welten an ihr selbst die Totalität ist, da sie die andre an ihr hat. Sollten die Wunder nur das Hineinblicken oder Hineinragen einer höhern Welt in die sinnliche seyn, so ist vielmehr auf die Erkenntniß von dieser zu verweisen, welche in ihr selbst die Erscheinung der wesentlichen Welt ist.

Eine andere Bestimmung, die man gebraucht, um die Wunder als Beziehung eines Gegensatzes verständlich zu machen, ist die, daß man sie als die sinnliche Hinweisung auf die übernatürliche Quelle alles Lebens bezeichnet. Allein das Leben ist schlechthin das innere Bestehen der Natur selbst, die immanente Substanz in der getheilten Aeußerlichkeit, ist in dieser gegenwärtig und das Wunder als äußere Beziehung würde von der wahren Erkenntniß des Lebens ablenken, wenn es Reflexionsverhältnisse in ein Gebiet tragen wollte, in welchem der Begriff in unmittelbarer Einheit mit der objectiven Aeußerlichkeit ist.

Bloß eine lokale, also für den Begriff der Sache nicht

hinreichende Bestimmung ist es, wenn zur Erklärung des Wunders eine höhere Ordnung und eine niedere unterschieden werden. Oben und unten sind ein Gegensatz in Form der Aeußerlichkeit, der sogar nur durch verständige Gewaltsamkeit festgehalten wird, sonst würde nach seiner eignen relativen Natur das Unten sich eben so gut als das Oben beweisen und der Gegensatz sich selbst aufheben.

So hebt ihn aber jener Standpunkt des theologischen Bewußtseyns nicht auf; denn die höhere Ordnung wird ja zu einer Welt in ihrer Art befestigt, die auch in ihrer Weise auf die niedere Welt einwirkt. Aber da sich doch die innre Kraft des Gegensatzes aufdrängt, daß jede Seite die andere nothwendig an ihr hat und sich in der andern auf sich bezieht, so wird auf jenem Standpunkte wenigstens angenommen, daß die Einwirkung der obern Ordnung auf die niedere eine Aehnlichkeit mit dieser irgendwie behält.

Daß wir mit diesen Bestimmungen nie zum Begriff des Wunders kommen würden, zeigt sich endlich bei einer weitern Verarbeitung, welche der zuletzt angeführte Standpunkt erhalten hat. Wenn die obere Ordnung in ihrer Einwirkung auf die niedere irgendwie eine Aehnlichkeit mit dieser behält, so lag es nahe, diese Einwirkung nur für eine Steigerung der gewöhnlichen Naturkraft oder für die Beschleunigung dessen zu erklären, was sonst allmählig im Naturprocesse geschieht. Allein die Geschwindigkeit der Beschleunigung mag noch so groß seyn, so durchläuft sie doch natürliche Stadien und ist ein natürliches Ereigniß. Das Relative der größern Geschwindigkeit kann nach dieser Auffassung an der Sache nichts wesentlich verändern; im Wunder würde das allgemeine Gesetz der Natur in Form der einzelnen beschränkten Gesetze wirken, d. h. es würde gar kein triftiger Grund vorhanden seyn, es vom gewöhnlichen Naturlauf und von der sonstigen Einwirkung des Willens auf die Natur zu unterscheiden. Und so konnte es endlich kommen, daß man sich jetzt auf dem gläubigen Standpunkte wundert, wie ältere Theologen die „falsche" Meinung hätten aufstellen

können, daß bei einem Wunder „der Naturlauf oder die natürlichen Gesetze“ aufgehoben seyen.

So falsch aber, wie man es sich vorstellt, ist die Meinung der ältern Theologen doch nicht. Es wird dieß sogleich bestimmter erhellen, wenn wir das Wunder zum wirklichen allgemeinen Gesetz der Natur in sein Verhältniß setzen und untersuchen, wer denn allein Wunder thue.

Die Natur thut keine Wunder, weil sie in ihren Gesetzen nur wirkt und ihr das freie Bewußtseyn fehlt, welches zu Thaten erforderlich ist. Die Naturgesetze sind Bestimmungen des göttlichen Denkens und Wollens, aber die Natur selbst weiß nichts von den ihr immanenten göttlichen Willensbestimmungen, da in ihr der göttliche Gedanke in der Form des Außer-sich-seyns erscheint. Es geschehen ferner in der Natur Veränderungen, die einzelnen Gesetze heben sich in den höhern auf. Das ist aber ein natürlicher Verlauf, weil diese Gesetze endliche sind und als solche nie zu absoluter Geltung gelangen können. Als der göttliche Gedanke in der Form der endlichen Erscheinung sind sie in sich selbst ein Widerspruch, der sich in der endlosen Aufhebung und Unterordnung der einzelnen Gesetze auflöst und diese Auflösung vollbringt sich in Form der äußern Nothwendigkeit, da der Gedanke in der Natur an das Andre seiner selbst hingegeben ist.

Auch der subjective Geist thut keine Wunder. Er hat zwar die Freiheit, die Natur nach seinen Zwecken zu bestimmen, er kann in ihren Lauf eingreifen und ihre einzelnen Gesetze z. B. das Gesetz der Schwere aufheben. Dazu bedarf er aber vieler Vermittlungen und genau eben derselben, welche die Natur braucht, wenn auch sie ein solches Gesetz aufhebt. Er benutzt zu dem Zwecke nur mit freier Ueberlegung die höheren Gesetze, welche in der Natur bewußtlos wirken. Ein Naturproceß, der sonst längere Zeit zu seinem Verlaufe gebraucht, kann beschleunigt werden; aber auch nur wenn die Vermittlungen, die in der Natur in weiteren Stadien auseinanderliegen, zusammengetragen und sich näher gerückt sind. Wenn sich der subjective Geist dem Interesse des objectiven

Geistes hingiebt und vom Eifer für die Familie oder von der Liebe zum Vaterlande getrieben wird, so kann er Thaten vollbringen, welche jene verständige Vermittlung durch die einzelnen Naturgesetze zu überspringen scheinen. Es ist aber doch kein Wunder, das Ziel ist nicht ohne jene Vermittelungen erreicht und diese verbargen sich nur der unmittelbaren Begeisterung, welche allein das Ziel im Auge hatte und auf die einzelnen Mittel nicht mit absichtlicher Berechnung reflectirte. Der objective Geist, die Familie, der Staat, realisirt sich nur durch die Einzelnen und kann, wenn er sich ausführt, die Vermittelungen nicht überspringen, welche diese bedürfen.

Soll das Wunder in der Geschichte möglich seyn und die endliche Vermittlung bei der Einwirkung auf die Natur überschritten werden, so bleibt nur noch der Fall übrig, daß es dem geschichtlichen Geiste möglich sey, indem er sich in Einheit mit dem absoluten Geiste weiß. Hier fragt es sich aber, ob denn der subjective Geist in Gott die Macht finde, welche das allgemeine Naturgesetz aufzuheben vermag. Wir kommen mit dieser Frage zu dem Widerspruche, der im Begriff des Wunders enthalten ist. Die Form der äußern Nothwendigkeit, welche der Bewegung des Naturlebens eigen ist, ist selbst von Gott gesetzt und die Selbstbestimmung seines Denkens und Willens. In diesem Gesetz der Natur hat Gott sich selbst das Gesetz für seine Einwirkung auf dieselbe gegeben oder vielmehr in jenem Gesetze ist sein Wille der Natur immanent. Demnach wäre das Wunder, welches die Vermittlung durch die einzelnen außereinanderliegenden natürlichen Bestimmungen bei der Einwirkung auf die Natur überspränge, unmöglich. Das Gesetz der äußern Nothwendigkeit hat aber in sich selbst eine Bewegung, in welcher es sich zur Idealität und Freiheit aufzuheben sucht. Im subjectiven Geist hat es diese Idealität noch nicht erreicht, weil er als der endliche die Natur noch zu seiner Voraussetzung hat, in ihr die Bedingung seiner wirklichen Erscheinung besitzt und weil er seine Freiheit erst durch einen Kampf ge-

winnt, in welchem er die Erscheinungsform der Natur noch anerkennen muß. Im göttlichen Willen erst ist die Bewegung, in welcher die in der Natur außereinanderfallenden einzelnen Gesetze ihre wirkliche Einheit in der Form des allgemeinen Gesetzes suchen, vollendet; in ihm sind die besondern natürlichen Mächte ideell gesetzt und in der Einheit der schöpferischen Macht zur Form des wirklich allgemeinen Gesetzes zusammengefaßt. So treten sich der freie göttliche Wille als das allgemeine Gesetz der Natur und der im unmittelbaren Naturleben immanente göttliche Wille, wie er in der Form der äußern Nothwendigkeit erscheint, entgegen. Dieser Gegensatz löst sich von beiden Seiten aus. Gott hat sich frei dazu bestimmt, seinen Willen in der Natur in die Form der äußern Nothwendigkeit zu entlassen, sein Wille ist an ihm selbst durch diese Nothwendigkeit nicht beschränkt und bleibt in seiner freien Geistigkeit als die absolute Voraussetzung der Natur auch ihre allgemeine Macht. Andrerseits ist die Natur der endlose Proceß, ihre besondern und getheilten Sphären zur Totalität zusammenzuschließen, ideell zu setzen und damit in ihre Voraussetzung zurückzukehren. Diese Aufhebung des Gegensatzes von beiden Seiten geschieht im allgemeinen Leben des Absoluten in fortgehender stiller Weise und im ruhigen Kreislauf, in welchem die besondern Gebiete der Natur sich in immer höhern Erscheinungsformen zusammenfassen und vom göttlichen Willen in Einheit gehalten werden. Ein Wunder findet in diesem Kreislaufe nicht statt, weil er continuirlich ist und die Natur für den göttlichen Willen in dieser Weise keine Schranke bildet.

Das Wunder tritt erst ein, wenn der endliche Geist und der göttliche in der Offenbarung sich in Einheit setzen. Denn hier tritt Gott in die Welt der Geschichte und damit *in die Schranke ein, welche die Natur für den geschichtlich kämpfenden Geist bietet.* Da ist der Widerspruch der beschränkten Erscheinung des göttlichen Willens in der Natur und seiner absoluten Allgemeinheit, der im gesammten Leben des Absoluten ausgebreitet ist und zugleich gelöst

wird, auf Einen Punkt zusammengedrängt und muß in eben dieser Form der empirischen Einzelnheit gelöst werden. Das Wunder ist da nothwendig und beweist als geschichtliche That, daß der göttliche Wille als das allgemeine Gesetz der Natur an sich die setzende und schöpferische Macht der besondern Erscheinungen ist. Dem Recht der Natur wird dadurch kein Abbruch gethan; wenn ihre Erscheinungsform die äußere Nothwendigkeit ist, so geschieht ihr im Gegentheil nur ihr Recht, wenn sie von ihrem allgemeinen Gesetz in eben dieser Form der äußern Nothwendigkeit bestimmt wird. Indem das Wunder im Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, welches in der Offenbarung wird, sein Princip hat, so ist es nicht abstract eine That Gottes, sondern der göttliche allgemeine Wille ist die Macht der Persönlichkeit geworden, in welcher das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes aufgegangen ist. Im geschichtlichen Werden der Offenbarung hat aber das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes noch den Gegensatz in sich, Gott und Mensch wissen sich in Einheit und zugleich noch im Gegensatz, bis dieser in der absoluten Offenbarung in Christo aufgehoben ist. In dem Verhältniß als der Gegensatz noch vorwaltet, ist auch die Erscheinungsform des Wunders als That betrachtet durch ihn bedingt und ist die menschliche Persönlichkeit nur Diener und Knecht des göttlichen Willens, dessen Aufträge sie ausrichtet. Für Christum ist das Wunder die Darstellung seiner Persönlichkeit und That seines persönlichen Willens, der mit dem göttlichen gegensatzlos Eins ist.

§. XIII.

Der Begriff der Inspiration.

Was die ältern protestantischen Dogmatiker mit der Vorstellung von der Inspiration eigentlich wollten und meinten, ist klar, weil bei ihnen die genauere Ausbildung dieser Vorstellung aus einer fast zwingenden geschichtlichen Nothwendigkeit hervorgegangen war. Gegen die katholische Vorstellung, daß auch die Tradition Quelle und Norm der Glau-

bensbestimmungen sey, gründeten sie das Ansehn der Schrift darauf, daß Gott in den heiligen Schriftstellern die Conception der aufzuzeichnenden Gedanken und der Worte für dieselben auf übernatürliche Weise bewirkt habe, so wie er selbst auch sie zum Act des Schreibens angetrieben habe. Darüber aber, wie sich die Inspiration zur Offenbarung überhaupt verhalte, sind die ältern protestantischen Dogmatiker völlig im Schwanken stehen geblieben. Da nach ihnen in der Inspiration dem Bewußtseyn der Gegenstand auf übernatürliche Weise gegeben wird, so würde die Inspiration mit der Offenbarung zusammenfallen. In der Natur des Actes selbst haben sie keinen wesentlichen Unterschied aufstellen können.

In der neuern Zeit reicht es für die Theologen auf dem rationalistischen Standpunkte hin, zu zeigen, wie die Vorstellung von der Inspiration geschichtlich im Kampf der kirchlichen Interessen entstanden sey, um sie als eine nur subjective, an sich unbegründete Vorstellung zu beweisen. Außerdem haben sie ihren Gegnern, die auf demselben verständigen Standpunkte die gläubige Theologie repräsentiren, das Gewissen geschärft und ihnen durch die Aufdeckung des Widerstreits zwischen dem Alten und Neuen Testament eine Aufgabe gestellt, an welche die ältern Dogmatiker noch nicht ernstlich dachten, nämlich zu zeigen, wie die Conception beschränkter Vorstellungen, die auf einem spätern Standpunkt negirt würden, inspirirt seyn könnte. Durch diesen Conflict mit dem Verstande ist endlich auch die gläubige Theologie dahin gekommen, die Inspiration nur graduell, nicht im Begriff von der allgemeinen Erleuchtung des Christen zu unterscheiden und im Alten Testament zwei Elemente zu trennen, nämlich das Gesetz und die Verheißung und nur die letztere auf Inspiration zurückzuführen. Hierbei wird aber der Umstand übersehen, daß die Prophetie im alttestamentlichen Bewußtseyn das Gesetz noch zum nothwendigen Complement hat und noch mehr dadurch beschränkt wird, daß das gesetzliche Bewußtseyn in sie selbst noch wesentlich hineinscheint und sie durchdringt. Und Parenthesenzeichen, durch welche in den

prophetischen Schriften das Unwahre vom Wahren geschieden würde, möchten sich schwerlich auffinden lassen.

Ueber diese relativen Bestimmungen werden wir uns erheben, wenn wir untersuchen, ob der Begriff der Inspiration sich uns aus der obigen Entwicklung des Begriffs der Offenbarung ergiebt. Die Wahrheit, welche in der Offenbarung für das Bewußtseyn wird, erscheint einerseits als Gegenstand, der ohne Zuthun des Subjects gesetzt wird d. h. als ein solcher, der wesentlich positiv ist. Was er seinem Wesen nach ist, als das muß er auch gesetzt, mithin also positiver fixirt werden. Bei allem geistigen Inhalt ist das nur möglich, wenn er aufgeschrieben wird. Andrerseits sahen wir, daß der Inhalt der Offenbarung vom subjectiven Geist im Gedanken des göttlichen Zwecks gesetzt und reproducirt werden muß. Diese Reproduction ist in der schriftlichen Fixirung abgeschlossen und es ergiebt sich uns nun, daß dieser Abschluß die That des subjectiven Geistes und demnach der Act ist, in welchem der Inhalt der Offenbarung zugleich vom Selbstbewußtseyn wirklich angeeignet wird. Christus, nach dessen Absichten, warum er nichts geschrieben habe, man öfter geforscht hat, that es einfach deßhalb nicht, weil an ihn nicht eine Offenbarung gelangte, sondern er selbst die Offenbarung war. Er ist die Offenbarung, welche an die Andern gelangte, und diese müssen sie fixiren, d. h. im Gedanken des göttlichen Zwecks reproduciren, in die Beziehung ist das Selbstbewußtseyn setzen und aufschreiben.

So scheint nun die Abfassung der heiligen Schriften nur menschliche Thätigkeit zu seyn, während doch Inspiration eine göttliche Thätigkeit bezeichnet. Allein die Abfassung der heiligen Schriften hängt noch innerlich zusammen mit der Offenbarung oder dem werdenden Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Die Offenbarung ist in der That erst vollendet, wenn sie als positiv fixirt ist. In dieser abschließenden Fixirung ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes noch im Werden begriffen, nur im Uebergang zum Abschluß. Sie geschieht daher nicht

nur einseitig vom subjectiven Geiste, sondern in Einheit mit dem göttlichen Geiste. Der innere Unterschied der Inspiration von der Offenbarung ist nur der, daß in dieser das wirklich Setzende der göttliche Geist ist; dagegen in der schriftlichen Gestaltung der Offenbarung geht die Bewegung vom subjectiven Geiste aus, aber von diesem, wie er sich selbst noch im werdenden Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes bewegt.

Fragt man nun, ob denn nicht nur die Gedanken, sondern auch die Worte inspirirt seyen, so möge man zuerst angeben, wie Gedanken ohne Worte Bestimmtheit haben und möglich seyen. Oder macht man den Einwurf, in den heiligen Büchern z. B. des Gesetzes und der Propheten sey doch vieles Beschränkte enthalten, im Neuen Testament gebe es viele Widersprüche der evangelischen Geschichte und sagt man nun, das könne doch nicht wie die wahren Elemente der heiligen Schrift inspirirt seyn, so ist in dieser Beziehung der gläubigen Theologie, die sich wirklich zu einer Absondrung des Beschränkten von einem Kerne der Wahrheit versuchen läßt, die Aufgabe zu stellen, sie möge nachweisen, wie das Wahre, neben dem ein Beschränktes noch unbesiegt dasteht, nicht selbst beschränkt sey. Dem kritischen Zweifel aber ist zu antworten, daß das Beschränkte selbst in die Offenbarung falle und das Göttliche, wenn es in die Form der Geschichte eingehe, auch die Zufälligkeit und deren Widersprüche nicht gewaltsam von seiner Erscheinung entfernt halte.

§. XIV.

Die Methode für die Darstellung der Geschichte der Offenbarung.

Der Begriff unsrer Wissenschaft hat sich durch die obige Entwicklung dahin bestimmt, daß sie das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem freien durch die Geschichte vermittelten Werden darstelle. Ihr Inhalt ist die geschichtliche Bewegung, in welcher sich der Begriff der Offenbarung zur lebendigen Idee vollendet. Die Methode unsrer Wissen-

schaft ist die in der Erinnerung gesetzte Reproduction dieser Bewegung des Begriffs in die geschichtliche Erscheinung und seines Zusammenschlusses mit dieser, worin er sich die Gestalt der Idee giebt.

Nach dem Rechte der Sache wird an den Verfasser hier in der Einleitung nicht die Forderung gestellt werden können, daß er den Begriff unsrer Wissenschaft und den Durchgang desselben durch die Methode hier nach den einzelnen Momenten entwickeln solle. Diese Entwicklung wäre unsre Wissenschaft selbst. Nur einige vorläufige Bemerkungen mögen an diesem Orte ihre Stelle finden, um den Uebergang zur folgenden Darstellung zu vermitteln.

Als Entwickelung vom Begriff des Selbstbewußtseyns des absoluten Geistes hat die biblische Theologie, um der Kürze wegen diesen Namen zu gebrauchen, mit der wissenschaftlichen Dogmatik denselben Inhalt und den gleichen wissenschaftlichen Character. Beide sind die Darstellung der Idee der Religion, wie sie in der Entfaltung ihrer Momente wird und sich in ihrer Unendlichkeit ausbreitet. In diese Einheit von Form und Inhalt dringt aber sogleich bei näherer Betrachtung der Unterschied ein, welcher die Selbstständigkeit beider Disciplinen sichert und die Form ihrer wissenschaftlichen Darstellung modificirt.

Wenn beide das wirkliche Werden des Begriffs der Religion darstellen, so ist dieses Werden in der biblischen Theologie in der Form zu fassen, wie es sich geschichtlich vermittelt. Die Momente fallen in ihrer Entfaltung in der Aeußerlichkeit der Zeit auseinander und die innere Unendlichkeit des Begriffs breitet sich in einen Umkreis selbstständiger und vereinzelter Momente aus. Das Werden des Religionsbegriffs in der wissenschaftlichen Dogmatik hat sich von dieser Bestimmtheit der Zeit frei gemacht und zur wirklichen Form des Begriffs erhoben, in welcher die Momente ihre isolirte Selbstständigkeit aufgegeben haben und als der ewige Zusammenhang des absoluten Geistes in sich selbst gewußt werden. Daß durch den Unterschied der Form auch der des Inhalts

gegeben sey, braucht hier nicht erst bewiesen werden, da wir oben bereits gesehen haben, wie das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem geschichtlichen Werden sich durch die Form der Aeußerlichkeit beschränkt und innerhalb des Werdens seine Momente doch zu unmittelbar seyenden Gestalten herabsetzt. Wenn die biblische Theologie den Proceß dieser Selbstbeschränkung des Begriffs im geschichtlichen Werden darzustellen hat, so ist zwischen ihr und der wissenschaftlichen Dogmatik noch ein Mittelglied nothwendig, ehe in dieser der Begriff zu seiner immanenten Einfachheit gelangen kann. Dieß Mittelglied ist das kirchliche Dogma. In ihm ist der Umkreis der Momente, in welche das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem zeitlichen Werden sich auseinandergelegt hat, in die Einfachheit des Geistes aufgenommen und zusammengefaßt. Aber die Einheit, die sie hier erreicht haben, ist noch die formelle, die kirchlichen Dogmen haben als Ausdruck der Vorstellung die Seiten des Inhalts nur äußerlich verbunden und dadurch noch eben so sehr getrennt. Diese Selbstständigkeit, welche die Momente auch noch beschränkt, muß ihnen genommen werden, wenn sie in der wissenschaftlichen Dogmatik ihren geistigen Zusammenhang erhalten sollen.

Wenn nun der biblischen Theologie als ihr eigenthümlicher Inhalt das wirkliche Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem zeitlichen Werden anheimfällt, so tritt die Schwierigkeit ein, wie diese sich widersprechenden Elemente ihres Inhalts in der Darstellung zu vereinigen seyen. Ein Widerspruch nämlich ist es, wenn die biblische Theologie den Religionsbegriff zu entwickeln hat und ihr Gegenstand doch auch wieder die unmittelbare Erscheinung der Geschichte ist. Nach jener Seite geschieht ihr wissenschaftlicher Verlauf in Form der Allgemeinheit und der innern Nothwendigkeit, nach der letztern Seite hat sie mit der äußern Zufälligkeit zu kämpfen, welche die Form der unmittelbaren Erscheinung ist. Der Widerspruch hebt sich zwar dadurch auf, daß die geschichtliche Erscheinung die Wirklichkeit

des Begriffs ist. Aber diese Aufhebung des Widerspruchs wenn sie von andern Behandlungsweisen unsrer Disciplin nicht als eine bloße Behauptung betrachtet werden soll, muß sich durch die Methode wirklich rechtfertigen und als nothwendig beweisen. Vollendet ist die Rechtfertigung dann, wenn jede von beiden Seiten des Widerspruchs ihrer Natur nach sich auf die andere bezieht und sich mit ihr Eins setzt. Die Erscheinung muß sich durch ihre eigene Entwickelung in den Begriff aufheben und dieser durch seine innere Dialektik die Erscheinung als seine Objectivität setzen, so daß in der Idee die beiden Momente, der Begriff und die geschichtliche Erscheinung in die Totalität zusammengehen.

Die Methode der Vereinigung des geschichtlichen Elements und des Begriffs bestimmt sich nun in folgender Weise. Den Ausgangspunkt bildet als das Unmittelbare, die gegebene Erscheinung. Diese wird in Fluß gesetzt und verliert schon ihre Unmittelbarkeit, wenn die Gestalten, die sie enthält, in der Bewegung erkannt werden, in welcher sie sich auf einander beziehen und gegenseitig auf sich einwirken. In der Geschichte ist aber immer die gegenseitige Beziehung der besondern Gestalten, weil sie als selbstständige erscheinen, eine Spannung, die um so größer ist, je mehr sie an sich Eins sind, und noch wächst, wenn die sich ausschließenden Erscheinungen erst zusammen die Totalität bilden. Durch ihre Spannung und Bekämpfung verlieren sie aber im Grunde ihre Selbstständigkeit, sie setzen sich selbst als ideell und gehen in den Begriff über. Dieser beweist nun durch seine innere Entwickelung, daß er nicht nur Resultat ist von der gegebenen Erscheinung und von ihr etwa gesetzt sey, oder wenn wir auf die gewöhnlichen Vorwürfe, welche der wissenschaftlichen Methode gewöhnlich gemacht werden, reflectiren wollen, er beweist durch seine eigene Dialectik, daß er nicht nur äußerlich vom darstellenden Subject mit der geschichtlichen Erscheinung verbunden sey, sondern in Bezug auf die vorangehende Erscheinungswelt beweist er, daß er an sich in der Spannung und Wechselwirkung derselben

das eigentlich thätige Princip war, daß er es war, der die selbstständigen Gestalten in Eifer gegeneinander versetzte und die letzte Spitze dieses Beweises giebt er, indem er seine geschichtlichen Voraussetzungen aus sich selbst erneut, wiedergebiert und zu neuen Gestalten umschafft, da er sie nun von ihrem Widerspruch gegen ihn selbst befreit und mit sich in Uebereinstimmung gesetzt hat. So entspricht die Bewegung unsrer Wissenschaft der Methode, wie der Begriff selbst in der Geschichte in seinen Voraussetzungen sich vorbereitet, sie bei seinem wirklichen Hervortreten in sich aufhebt und sich zur Idee vollendet, indem er in der geschichtlichen Erscheinung seine eigne Objectivität setzt.

Diese Vereinigung des Begriffs und des geschichtlichen Elements, welche unsrer Wissenschaft überhaupt zur Aufgabe zu machen ist, bildet einen Kreis, welcher sie in ihrem ganzen Umfange umspannt, aber auch in sich selbst durch die Schwingungen mehrerer concentrischer Kreise belebt wird. Der Begriff der Offenbarung nämlich entwickelt sich auf mehreren zeitlich nach einander hervortretenden Stufen. Jede von diesen bildet in sich eine Totalität, ist ein Ruhepunkt für das Werden des Selbstbewußtseyns des absoluten Geistes und ist die Entwickelung des Begriffs zu einer Form des Selbstbewußtseyns und der geschichtlichen Objectivität, welche dem jedesmaligen Bewußtseyn von ihm entspricht. Auf jeder von diesen Stufen wiederholt sich die Dialectik der Methode, in welcher der Begriff mit seinen Voraussetzungen kämpft und sich seine wirkliche geschichtliche Erscheinung giebt. So werden mehrere Perioden zu unterscheiden seyn, in welchen der Begriff je nach seiner innern Bestimmtheit sich auch verschieden entfalten wird. Im gegenseitigen Verhältniß dieser Perioden beweist sich dann wieder die Macht der Methode, ohne das würden sie aus einander fallen und würde das lebendige Band zwischen ihnen fehlen. Die je vorangehende Periode nämlich bildet die Voraussetzung der folgenden Stufe des Begriffs, löst sich durch ihre innere Spannung und durch ihre Widersprüche auf, und der Begriff schafft sich in der

folgenden Periode eine Objectivität, welche seiner höhern Form entspricht, die er durch den Kampf mit den Widersprüchen der vorangehenden Periode gewonnen hat. Welches diese Perioden seyen, wird sich in seiner Nothwendigkeit erst durch den Verlauf der Darstellung selbst beweisen.

Als Kritik der Geschichte der Offenbarung bezeichneten wir unsre Wissenschaft, nicht als ob wir ein äußeres Schema, welches die vollendete Idee der Offenbarung repräsentire, an jede Periode halten wollten. Auch wird die Kritik nicht als nur subjective Reflexion über die einzelnen Erscheinungsformen des Begriffs hervortreten dürfen, vielmehr wird sie die innere Dialectik der angegebenen Methode seyn. Die Kritik der einzelnen Perioden besteht darin, daß sie sich durch ihre eigne Natur, durch ihre Widersprüche und inneren Gegensätze selbst aufheben und in eine höhere Form des Offenbarungsbegriffs übergehen. Die Kritik wird übrigens der Natur ihres Gegenstandes nach in der Einheit ihrer dialektischen Fortbewegung zugleich eine zwiefache Richtung vereinigen. Da das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem geschichtlichen Werden noch mit dem Zwiespalt des Bewußtseyns zu kämpfen hat, für welches die Wahrheit des Geistes als gegenüberstehendes Object erscheint und die Momente noch in äußere Selbstständigkeit aus einander treten, so fällt in den Bereich der Kritik eben so sehr der Inhalt wie das geschichtliche Bewußtseyn, welchem er erscheint. Denn erscheint die Wahrheit dem Geiste noch als das Andere desselben, so ist sie selbst dadurch beschränkt und noch beengt durch das Bewußtseyn, welchem sie äußerlich ist. Andrerseits ist das Bewußtseyn, dem die Wahrheit als Object gegeben ist, in der Beziehung auf dasselbe noch nicht die absolute Gewißheit des Geistes, denn es ist darin noch nicht wirkliches Selbstbewußtseyn. Eine fortlaufende Kritik ist nun unsre Disciplin dadurch, daß sie diesen beständigen Kampf des Gegenstandes und des Bewußtseyns, ihre gegenseitige Selbstbeschränkung und die geschichtliche Arbeit darstellt, in der sie ihre Einheit zu erringen suchen. Die Spitze einer

jeden Periode wird von dem Standpunkte eingenommen werden, auf welchem das Bewußtseyn von der gegenständlichen Wahrheit noch unbefangen mit dem Selbstbewußtseyn verbunden ist. Das Ende der Periode wird vom Kampf beider Seiten und vom Streben nach ihrer Einheit beunruhigt. Als Resultat erscheint die Einheit in dem Standpunkt der immer folgenden Periode, aber im Anfange ist die Einheit noch unmittelbar, erscheint wieder als ein, wenn auch tiefer in sich vermittelter Gegenstand des Bewußtseyns, der Zwiespalt beider Seiten tritt wieder hervor und die Dialectik wiederholt sich, bis innerhalb der Offenbarung das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sich gleichgesetzt haben.

Endlich — und damit schließen wir diese vorläufigen Bemerkungen — wird unsre Wissenschaft als Darstellung der biblischen Religion nicht nur den objectiven Inhalt der religiösen Vorstellungen zu entwickeln haben, sondern auch die Sitte umfassen müssen. Denn erstlich sahen wir ja, daß der subjective Geist in der Beziehung auf den Inhalt der Vorstellung Selbstbewußtseyn ist, und sodann, daß er durch freie Thätigkeit sich diesen Inhalt aneignet, zu seiner Innerlichkeit macht und im Cultus es auch zur Erscheinung bringt oder es wirklich setzt, daß er im Inhalt der Vorstellung die lebendige Macht seiner allgemeinen Interessen besitze. In die Darstellung des Cultus wird daher die Entwickelung der Sitte und der wirklichen Lebensverhältnisse fallen.

Für den Anfang unserer Wissenschaft, zu dem wir nun übergehen, entsteht die Schwierigkeit, daß er uns weder unmittelbar gegeben, noch als ein allgemein anerkannter überliefert ist. Als Anfang der Offenbarung enthält er den Widerspruch, unmittelbar und doch durch seine geschichtlichen Voraussetzungen vermittelt zu seyn. Wir können nicht abstract mit ihm anfangen, ohne ihn wirklich als den Anfang vermittelt zu haben, und unsre Aufgabe ist es nun, ihn durch seine empirischen Voraussetzungen zu vermitteln d. h. nach den obigen dialectischen Bestimmungen diese geschichtlichen Vermittlungen ihrer Auflösung im Begriff der Offenbarung

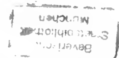
entgegenzuführen, so daß dieser nun, nachdem die endlichen Reflexionen ihrer Natur nach sich negirt haben, aus sich selbst seinen Anfang setzt. Der Anfang hat sich dann als der Aufgang des Bewußtseyns der unendlichen Subjectivität oder als das Hervortreten des Monotheismus durch den Gegensatz gegen seine geschichtlichen Voraussetzungen, die er als Anfang von sich abstößt, vermittelt.

Erstes Buch.

Der Standpunkt des patriarchalischen Bewußtseyns

und

die historischen Voraussetzungen desselben.



Erster Abschnitt.

Die historischen Voraussetzungen vom Standpunkte des patriarchalischen Bewußtseyns.

---

§. 1.

Die natürliche und verständige Vermittlung des Monotheismus Abrahams mit dem vorangehenden Standpunkt des religiösen Bewußtseyns.

Wir können hier im Anfange, wo es sich um den historischen Anfang des Monotheismus handelt, nicht anders, als empirisch vom vorliegenden biblischen Berichte ausgehen; die nächste Vermittlung desselben wird durch die verständige Reflexion geschehen und diese reflectirende Bewegung wird uns zur wissenschaftlichen Entscheidung hinführen.

Abraham war ein Chaldäer, den wir ursprünglich mit seinem Vater Tharah in Ur der Chaldäer antreffen. Ein Nomade, wie sein Vater, lebte er noch nicht in einem sittlichen Volkszusammenhange, sondern das einzige Band, das ihn mit einem größern Ganzen verknüpfte, war der Zusammenhang mit der Horde, die ihm am nächsten verwandt war. Als einen solchen Nomaden sehen wir ihn mit seinem Vater, mit seinem Neffen Lot und mit seinem Weibe Sarai von Ur aufbrechen, um nach Canaan zu ziehen. Da der Zug, wenn er den geraden Weg einschlagen wollte, durch die weite Wüste führte, die Canaan gegen Morgen begränzt, so wandte sich die vereinigte Horde erst nach einem nördlichen Flecken in Mesopotamien, nach Haran. Hier erging nun an Abraham der

göttliche Ruf, er solle die Heimath und das Haus seines Vaters verlassen und in das Land ziehen, welches der Herr ihm anweisen würde.

Der Zweck, auf den sich diese Offenbarung bezieht, erscheint zunächst als der beschränkteste, als eine einzelne Familie; er erweitert sich aber sogleich, wenn auch noch innerhalb seiner Beschränktheit, zu einem größern Umfange, durch die Verheißung, daß diese Familie zu einem Volke anwachsen werde, und wirkliche Allgemeinheit erhält er durch die Aussicht auf die Zukunft, in welcher diese besondere Volksindividualität der Segen aller Geschlechter der Erde seyn werde [1]).

In welchem Verhältnisse zu dieser Verheißung das Bewußtseyn von der Einheit Gottes stehe, ist hier, wo wir es nur mit der Wahrnehmung des empirischen Thatbestandes zu thun haben, noch nicht zu bestimmen. Wir haben uns zunächst mit der Wahrnehmung zu begnügen, daß Abraham, als er in Canaan angelangt war und die neue Verheißung erhalten hatte, daß dieß Land der Besitz seiner Nachkommen seyn werde, dem Herrn einen Altar errichtet [2]), mithin als Monotheist erscheint. Nun erfahren wir aber zugleich, daß unter der in Mesopotamien zurückgebliebenen Verwandtschaft Götzendienst herrschte. Wir finden in Labans Wohnung Theraphim [3]), bildliche Darstellungen des Göttlichen, von welchem Laban den Gott, der sich Abraham offenbart hat, bestimmt unterscheidet [4]). Jacob bezeichnet diese Gottheiten seines Verwandten als fremde Götter, gegen welche der Gott seines Hauses sich ausschließend verhalte [5]). Josua endlich berichtet, daß die Väter des Volks jenseits des Euphrat andern Göttern gedient hätten und Gott habe aus ihrer Mitte Abraham genommen und nach Canaan geführt [6]). Daß Abraham aber vom heidnischen Wesen seiner Familie ursprünglich und ausnahmsweise frei gewesen sey, davon wird nichts angedeutet.

Es wird im biblischen Bericht der Genesis aber auch

---

[1]) Gen. C. 12, 1—3. [2]) Gen. 12, 7. [3]) Gen. 31, 19.
[4]) Ebendas. V. 29. [5]) Gen. 35, 2. [6]) Jos. 24, 2. 3.

nicht das Geringste davon gesagt, daß Gott dem Abraham offenbart habe, er sey wesentlich der Eine. Das monotheistische Bewußtseyn Abrahams scheint in dem Augenblicke, wo er die Verheißung empfängt, vorausgesetzt zu seyn. Diese Schwierigkeit war für den Verstand, sobald er nicht mehr im unmittelbaren Wirkungskreise der Offenbarung lebte, Aufforderung genug, den Ursprung des Monotheismus aufzusuchen und er folgte diesem Triebe natürlich zuerst in der Zeit, da sich die apokryphische Literatur des Alten Testaments bildete. So finden wir bereits im Buche Judith [1]) die Ansicht vor, daß die Vorfahren des jüdischen Volks, Abkömmlinge der götzendienerischen Chaldäer, den Weg ihrer Eltern verlassen und den wahren Gott angebetet hätten, zu dessen Erkenntniß sie gekommen seyen. Da hätten sie ihre heidnischen Angehörigen vertrieben, sie seyen aus ihrer Heimath geflohen und nun erst auf dieser Flucht, habe ihnen Gott befohlen nach Canaán zu ziehen. Wie sie zur Erkenntniß des Einen Gottes gekommen seyen, blieb nun noch zu bestimmen, und Josephus that diesen weitern Schritt, indem er den Uebergang vom Götzendienste zum monotheistischen Bewußtseyn sich durch die Reflexion vermitteln läßt. Abraham, erzählt er [2]), habe beschlossen, die allgemein herrschende Vorstellung vom Göttlichen umzuwandeln und er habe es zuerst gewagt, Gott als den Einen und als den Schöpfer des All's zu bezeichnen. Daß Gott dieß sey, habe er geschlossen aus der Endlichkeit der natürlichen Dinge. Da er seine höhere Erkenntniß auch Andern mittheilen wollte, hätten die Chaldäer einen Aufruhr gegen ihn erregt, er sey deßhalb ausgewandert und da habe ihm Gott Canaan als Besitz angewiesen. Dieselbe Vorstellung von der Sache, nur weiter ausgeführt, giebt uns endlich Moses Maimonides [3]).

Es ist aber unmöglich, daß der Hervorgang des Mono-

---

[1]) Judith C. 5, 6—9. [2]) Antiq. Jud. Lib. I, c. 7.
[3]) De idololatria liber cum interpretatione Latina et notis Dionys. Vossii. I. §. 6—8.



theismus ein Product der Reflexion sey. Allerdings, ist das Bewußtseyn von der Einheit Gottes einmal vorhanden, dann kann es sich in Reflexionen auf die Richtigkeit der Götzen und auf die Endlichkeit der natürlichen Dinge aussprechen. Aber es selbst muß bereits gesetzt seyn, ehe es zu solchen Reflexionen kommen kann, so wie das Endliche als solches nur gewußt wird, wenn es als dasjenige gewußt wird, welches seine Negation die Unendlichkeit in sich schließt. Nur der Verstand, der den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen zur Trennung beider herabsetzt, statt in ihm ihre Einheit zu erkennen, kann sich die Vorstellung machen, daß die äußerliche Reflexion vom Gedanken des Endlichen zu dem des Unendlichen gelangen könne.

Ein neuerer Versuch, den Monotheismus Abrahams zu erklären, stützt sich auf das gemüthsvolle Wesen des Nomaden [1]). „In seinem von der Natur ganz abhängigen Leben habe er wohl auf den Gott der Natur und bei seinem höchst einfachen Lebensverhältnisse auf Eine Gottheit, die Alles in Allem ist, geführt werden können.“ Allein gerade je abhängiger er von der Natur war, um so weniger konnte er sich von hier aus zum Begriffe des Einen Gottes erheben, in welchem die Natur als ideell gesetzt ist. Zudem ist ja der Eine Gott für Abraham nicht nur der Gott des Himmels und der Erde, sondern sein Gott, der Gott seines Saamens und des Volks in seinen Nachkommen. Das ist derselbe Unterschied, der auch die gesteigertste Sublimirung der Naturreligion noch von der Religion des freien Geistes scheidet. Denn wird Gott als in wesentlicher Beziehung zu einem Volke stehend gedacht, so wird er in geistiger Beziehung gedacht und in der sittlichen Totalität des Volks hat er einen geistigen Zweck.

Alle diese Vermittelungen des Verstandes sind unfähig, die Entstehung des Monotheismus erklärlich zu machen. Ihr

[1]) Biblisches Realwörterbuch von Winer. Zweite Auflage Bd. I. S. 14.

gemeinsamer Grundfehler besteht darin, daß sie die Sache nicht aus ihr selbst, sondern nur aus etwas Anderem als sie selber ist erklären und ableiten wollen und bei dieser Ableitung meinen, daß die Sache in einem leichten und allmähligen Verlauf aus jenem Anderen sich habe hervorbilden können. Allein auch von der einfachsten Form der Naturreligion, vom Sabäismus zur Religion des freien Geistes, von der Reflexion auf die bloß verständig getrennten Seiten des Gegensatzes vom Endlichen und Unendlichen zur Idee des Monotheismus ist der Sprung ein unendlicher, weil es sich hier um einen wesentlichen und in der Idee begründeten Unterschied handelt.

Mehr Glück scheint daher derjenigen Erklärungsart verbürgt zu seyn, welche den Monotheismus Abrahams nicht aus etwas Anderm, sondern aus ihm selbst erklärt und zwar zunächst so, daß sie ihn schon vor Abraham präexistiren und zu diesem nun durch die ununterbrochene Kette der Tradition gelangen läßt. Diese Betrachtungsweise finden wir bereits in der Schrift. Schon längst vor Abraham hat Noah dem Jehova einen Altar errichtet [1]), in der wildesten Verirrung des Geschlechts tröstet sich der Vater Noah's mit einer uralten Verheißung Jehova's [2]). Enos, der die dritte Generation der Menschheit bildet, hat die gemeinsame Verehrung des Herrn gestiftet [3]) und der erste Mensch ging mit dem Einen Gotte wie mit Seinesgleichen um.

Diese heilige Kette der Tradition bildet den Zusammenhang zwischen dem Glauben Abrahams und dem religiösen Bewußtseyn seiner Ahnen. Ueber die nähere Beschaffenheit dieses Zusammenhanges und über den Grund der erneuerten Offenbarung an Abraham reflectirt die Schrift nicht wegen der Unmittelbarkeit ihrer Anschauung. Als aber die unmittelbare Anschauung der heiligen Geschichte der Reflexion gewichen war, mußte man den Versuch machen, das Verhältniß der Offenbarung an Abraham zu dem Monotheismus der Vor=

---

[1]) Gen. C. 8, 20. [2]) Gen. C. 5, 29. [3]) Gen. C. 4, 26.

fahren desselben näher zu bestimmen. So sagte Augustinus und es wurde dieß zur herrschenden Vorstellung, von Noah bis zu Abraham hätte es nicht an Gerechten gefehlt, aber es wäre der Schrift zu weitläufig gewesen, sie Alle aufzuzählen [1]); doch hätte allmählig der wahre Gottesdienst abgenommen, bis er allein auf das Haus Tharah's beschränkt worden wäre [2]) und Abraham sey dem allgemeinen Verderben entrissen worden.

Dieser Ableitung des Monotheismus Abrahams widerstreitet aber die entgegengesetzte Anschauung der Schrift, nach welcher die Familie des Patriarchen als eine heidnische erscheint, ohne daß er selber als eine Ausnahme von dem götzendienerischen Wesen derselben ausdrücklich bezeichnet würde. Noch mehr widerstreitet ihr aber die Art und Weise, wie die Hebräer den Anfang ihres religiösen Bewußtseyns in Abraham verlegen. Jehova ist für Jakob der Gott Abrahams und Isaaks [3]) und als den Gott der Väter soll Moses dem Volke Jehova verkündigen. Erst in Abraham besitzt das hebräische Bewußtseyn den großen Wendepunkt, wo der göttliche Zweck der Geschichte geoffenbart ist. Nie aber nannte der monotheistische Hebräer seinen Gott den Gott Adams oder den Gott Noahs oder den Gott Ebers. Die Epochen, welche diese Namen bezeichneten, waren ihm bedeutungslos gegen die Epoche, wo der wahre Begriff der Religion dem Bewußtseyn aufging.

Wir gelangen somit zu einem Widerspruche in der Selbstbegründung des hebräischen Bewußtseyns. Einmal sieht dasselbe jenseits seiner die allgemeine Herrschaft des Heidenthums und dann wieder schaut es seine Präexistenz im Monotheismus der Erzväter der Menschheit an. Um den Widerspuch zu lösen, haben wir zunächst die vorausgesetzte Präexistenz des Monotheismus zu untersuchen und hiermit die biblische Urgeschichte kritisch zu prüfen [4]).

[1]) Aug. de civitate Dei Lib. 16. c. 2.

[2]) Ibid. c. 12. Buddei historia ecclesiastica Vet. Test. Period. I. Sect. III. §. I. et 2. [3]) Gen. C. 28, 13.

[4]) Der Verfasser verweist hiermit auf seine kritische Untersuchung der

Die Urgeschichte.

§. 2.

Die Schöpfung.

In seiner historischen Selbstbegründung geht also das monotheistische Bewußtseyn des Hebräers weit jenseits Abrahams in die Urzeit zurück, ja diesem rückwärts in die Vergangenheit gekehrten Blicke lichten sich die Anfänge aller Geschichte bis zu jenem ersten Anfange, wo der Mensch von der Gottheit gesetzt wurde, nachdem die endlichen Dinge überhaupt geschaffen waren.

Mit vollkommner Gewißheit, daß es wirklich so sey und die Schöpfung diesen Verlauf gehabt habe, betrachtete das ursprüngliche hebräische Bewußtseyn diesen Bericht von der Schöpfung, wie er Gen. C. 1. und 2. gegeben ist. Es war seiner Sache so sicher, daß Moses als der Verfasser der Genesis nicht einmal bemerkt, woher er diese Kenntniß vom Anfange aller Dinge, ob er sie etwa durch Offenbarung erhalten habe. Er fand vielmehr die Anschauung des Berichts schon vor, denn wäre sie ihm erst durch Offenbarung gegeben worden, so würde er es unfehlbar so gut wie bei den Gesetzen, die ihm Jehova gab, durch die Formel, daß Gott zu ihm gesprochen habe, bemerklich gemacht haben.

Nun beruht aber die Vorstellung des Berichts von der Schöpfung auf unmittelbarer Anschauung. Er stellt nicht nur den Satz hin, daß die endlichen Dinge von Gott gesetzt seyen, sondern auch die Zeitfolge und die Art und Weise, in welcher sie gesetzt sind, malt er in bestimmter Gestalt aus. Die Anschauung, welche ihm zu Grunde liegt, kann zwiefachen Ursprung haben. Da der endliche Geist erst am sechsten Tage geschaffen ist, das Werk der vorangehenden Tage also von ihm nicht angeschaut ist, und die Ruhe der

---

biblischen Urgeschichte in der Zeitschrift für spek. Theol. Bd. III. Hft. 1. S. 125—210., wo die verschiedenen Erklärungsarten derselben ausführlich beurtheilt sind.

Gottheit am siebenten Tage überhaupt nicht Gegenstand seiner Anschauung seyn kann, so muß sich ihm der intuitive Verstand der schaffenden und ruhenden Gottheit entweder offenbart haben. Oder „der endliche Gedanke [1])," der in der Schöpfung entäußert ist und sich stufenweise entwickelt hat, ist sich im subjectiven Geiste seines absoluten Anfangs und seiner Entwickelung bewußt geworden und schaut im vorliegenden Berichte seine eigene Genesis an. In beiden Fällen, möge die Anschauung des Berichts auf göttliche Offenbarung oder auf die Erinnerung des endlichen Gedankens zurückgeführt werden, wird vorausgesetzt, daß die stufenweise Entwickelung der Schöpfung wirklich in der berichteten Form geschehen sey, diese Voraussetzung ist es aber, was zunächst in Zweifel zu ziehen ist.

Denn sollten wir, Gen. 1. 2., den wirklichen Verlauf der Schöpfung anerkennen, so dürften wir vor allem hier nicht einen Doppelbericht voraus haben, dessen Momente, sobald sie mit einander in Beziehung gesetzt werden, sich gegenseitig schlechthin ausschließen und verneinen.

C. 1. wird die Schöpfung erzählt nach einer bestimmten, rhythmischen Aufeinanderfolge des Einzelnen. Diese genau gegliederte Folge finden wir aber im zweiten Berichte C. 2., 5—25 gestört. Dort, C. 1., bildet die Erschaffung des Menschen den Schlußstein des Ganzen. Die Erschaffung aller niedern Stufen des endlichen Seyns wird als seine Voraussetzung seinem Auftreten vorausgeschickt. Hier aber C. 2., 5—7 wird der Mensch gebildet, ehe die vegetabilische und die übrige animalische Schöpfung vorhanden war. Erst nachdem der Mensch geschaffen und die Erde durch das Aufgehen eines Nebels zur Production von Pflanzen vorbereitet ist, pflanzt Gott den Garten Eden und läßt er aus dem Erdreiche jegliches Gewächs lieblich zum Anschauen und gut zu essen hervorsprossen. Es ist dieß nun zwar speciell auf die

---

[1]) So Göschel: Erstes und Letztes, in der Zeitschrift für spekulative Theologie 1836. Band I. Heft I. S. 104.

Gewächse des Gartens Eden zu beziehen, obwohl damit noch nicht gesetzt ist, daß der Bericht aus C. 1. das Werk des dritten Tages, die Hervorbringung des Pflanzenreichs überhaupt voraussetze und die an jenem Tage erweckte Productionskraft der Erde zur Bildung von Pflanzen überhaupt nun auch für den Garten Eden thätig seyn lasse. Sondern jetzt erst, nachdem der Mensch schon geschaffen ist, läßt die Gottheit Gewächse hervorgehen. Deutlich erhellt diese Ansicht des zweiten Berichts von der Reihenfolge, in der die Schöpfung des Einzelnen sich verlief, aus C. 2., 19. Hier ist der Mensch bereits im Garten Eden und nun erst werden alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels gebildet. „Alle" sagt die Urkunde und nicht etwa nur die, welche den Menschen unmittelbar umgeben sollten. Auch macht die Erzählung nicht etwa nur einen Rückschritt zu dem vorangehenden Tagewerke des ersten Berichts, welcher am fünften Tage und am sechsten noch vor dem Menschen die Thiere erschaffen seyn läßt. Sondern hier C. 2., 18. wird die Erschaffung durch die Einsamkeit Adams motivirt und sogleich damit verbunden, daß Gott die nun erst erschaffenen Thiere vor Adam führte, damit er sie benenne und da dieser unter ihnen keine Gehülfin findet, bildet Gott das Weib.

Von der sich widersprechenden Natur der Berichte ist aber nothwendig zu unterscheiden die Meinung dessen, der sie verbunden hat. Für dessen Reflexion war der Widerspruch nicht da, sondern er verbarg und entzog sich ihm wegen des Interesses, das er an der Geschichte des ersten Menschen haben mußte. Weil diese, zumal die Geschichte vom Sündenfalle, mit dem zweiten Berichte von der Schöpfung auf das innigste verwebt ist, so mußte er diesen dem ersten Berichte unmittelbar anfügen und er konnte es um so leichter, ohne den Widerspruch zu ahnen, weil der zweite Bericht die Momente der Schöpfung nicht zählt wie der erste, ihre Aufeinanderfolge also nicht für die Reflexion setzt.

Wenn sich auch beide Berichte gegenseitig ausschließen, so bleibt doch die Möglichkeit übrig, daß einer von ihnen

die Wahrheit der Sache wirklich historisch berichte, so daß dann nur der andre als unhistorisch beseitigt würde. Untersuchen wir daher zunächst den zweiten Bericht, da dieser uns etwas Genaueres über die Art und Weise der Schöpfung erzählt. Er berichtet uns, daß Gott, um den Menschen zu schaffen, erst einen Erdenkloß gebildet und ihm dann Odem eingeblasen habe. Indessen dieß widerspicht dem Begriff der Schöpfung, ist also unmöglich. Denn da die Schöpfung nur als Setzen aus dem Nichtseyn gedacht werden kann, so kann ihr Verlauf, ihr Setzen des Einzelnen nicht nachconstruirt werden. Die Dialectik des Gesetztwerdens oder des Setzens aus dem Nichtseyn in's Seyn entzieht sich aller Anschauung, weil das Nichtseyn nicht angeschaut werden kann und das Seyn mit Einem Schlage ist.

Gesetzt aber auch, wir wollten uns die wirkliche Gestalt des Menschen zuerst als Erdenkloß denken, da zumal die Erschaffung des Einzelnen die für die lebendige Gestaltung empfängliche Materie voraussetze, so widerspricht es nun doch dem Begriff der lebendigen Individualität, daß sie nach ihrer vollständigen leiblichen Seite zuerst als ein seelenloser geformter Stoff existiren solle. Vollendete individuelle Gestalt ist sie vielmehr nur als Einheit von Leib und Seele. Die Bildung des Leibes geschieht nicht abgerissen von dem Werden der Seele, so wie der Leib in seiner Vollendung da ist, so ist er nicht ohne die Seele da.

Weil die Schöpfung des Einzelnen kein für die Anschauung nachzuconstruirender Verlauf ist, deßhalb ist auch die Bildung des Weibes aus einer Rippe des ersten Menschen ein Widerspruch gegen den Begriff der Sache.

Diese Widersprüche verbieten es uns, den zweiten Bericht als das, was er seyn will, nämlich als Bericht von einem geschichtlichen Hergange zu fassen. Versuchen wir nun, ob es uns beim ersten Bericht möglich ist. In die Widersprüche des zweiten fällt er nicht, da seine reflectirende Aufmerksamkeit nicht die sichtbare Entstehung des Einzelnen als solchen im Auge hat. Diese will er gar nicht einmal

vor die Anschauung bringen, da er das Einzelne unmittelbar auf das Geheiß der Gottheit werden läßt. Aber er enthält doch auch ein Element der Anschauung und verfolgt dieß mit hervorstechendem Interesse. Es ist dieß die Zeit, in der sich die Gestaltungen gefolgt sind.

Von vornherein können wir uns gegen diese Anschauung nicht negativ verhalten. Denn da die endlichen Dinge aus dem Nichtseyn gesetzt sind, so haben sie im Anfange ihres Werdens mit diesem zu kämpfen. Je mehr im Anfange zurück, um so mehr tragen sie das Nichtseyn, d. h. die Schranke an sich; je mehr der Anfang überwunden ist, um so mehr ist es auch die Schranke, die ihr natürliches Seyn hemmte. Der Anfang kann daher nur geschehen mit dem Abstrakten, Unvollkommenen, und von hier aus geschieht der Fortgang zum Vollkommenen und zum konkreten Abschluß im subjektivem Geiste. Ein zeitlicher Verlauf des Ganzen ist daher im Begriff der Schöpfung nothwendig.

Eine andere Frage ist aber, ob der zeitliche Verlauf der Schöpfung, wie er berichtet wird, der Natur der Sache angemessen sey und das ist entschieden zu verneinen. Schon das ist eine Unmöglichkeit und ein sich selbst zerstörender Widerspruch, daß am ersten Tage das Licht in seiner reinen Allgemeinheit und doch auch zugleich für sich gesetzt seyn soll. Es wird als individuelle Existenz gesetzt und als geschieden von der Finsterniß, und doch existirt es noch nicht in der Individualität des Gestirns und in der Totalität des Sonnensystems. Derselbe Widerspruch zeigt sich von Seiten der Finsterniß; auch diese wird als für sich seyende wirkliche Existenz gesetzt, da sie doch erst wirklich ist als die gestaltete und individualisirte Materialität, so wie diese in sich bestimmte Materie vom Lichte vorausgesetzt wird. Am ersten Tage der Schöpfung, an welchem nur Licht und Finsterniß gesetzt und geschieden werden, giebt es aber noch keine Materie und damit ist auch die Möglichkeit des Lichts ausgeschlossen, da es doch wesentlich das Offenbaren der materiellen Dinge ist, diese aber noch nicht gesetzt sind.

Licht nun, welches nichts offenbart, nichts zu offenbaren hat, ist als reines abstraktes Licht die reine Finsterniß und kann diese nicht zu seinem Gegensatze haben. Dieser Widerspruch konnte aber dem Berichte nicht zum Bewußtseyn kommen wegen eines andern Widerspruchs, der ihm zu Grunde liegt und den wir weiter unten noch näher kennen lernen werden. Vor dem ersten Tage der Schöpfung wird bereits als ein Chaos die Materie vorausgesetzt und da konnte und mußte allerdings das Licht als die erste Manifestation derselben gesetzt werden. Nach einer andern Seite aber übersieht der Bericht dieß Chaos und hiernach übersieht er dann auch, daß am ersten Tage das Licht als individuelle Existenz im Gegensatze zur Finsterniß gesetzt ist und doch erst am vierten Tage, C. 1., 17. 18., die Himmelskörper gesetzt werden, damit diese Licht geben über der Erde und scheiden zwischen Licht und Finsterniß.

Aus dem Widerspruch, daß die Differenz von Licht und Finsterniß am ersten Tage gesetzt ist und durch ihre wechselnde Bewegung den Wechsel von Abend und Morgen und damit die Bestimmtheit der Tage bewirkt, aber erst am vierten Tage die bestimmende Macht, das System der himmlischen Mechanik geschaffen wird, folgt nach der Anschauung des Berichts unmittelbar die andere Unmöglichkeit, daß die Tage vor ihrer Möglichkeit wirkliche Tage gewesen seyn sollen. Erst am vierten Tage, C. 1, 14., sprach die Gottheit: es gebe Lichter an der Veste des Himmels und ausdrücklich wird als Zweck derselben bestimmt, daß sie scheiden sollen zwischen Tag und Nacht. Auch werden die Tage, die nun fortan das Leben der Erde regeln sollen, nicht als die bestimmten planetarischen Tage von den drei vorangehenden als etwa allgemeinen, nur durch das Kreisen der Lichtentwicklung bewirkten, unterschieden. Sondern die drei ersten und die folgenden sind dieselben und gleicherweise durch den Wechsel von Abend und Morgen gegliedert. Durch einen vierten Tag aber, an welchem erst die reale Möglichkeit der Unterscheidung von Tagen, überhaupt die Möglichkeit

der Tage gesetzt wird, fällt nun von selbst die Unterscheidung der ihm vorangehenden Tage und damit nothwendig die ganze Anordnung der Schöpfung nach sechs Tagewerken und endlich die Ruhe der Gottheit am siebenten Tage.

Keinem Verständigen wird es in unserer Zeit einfallen, den Bericht vom Sechstagewerk deßhalb zu bezweifeln, weil er die Schöpfung in einer zeitlichen Succession geschehen lasse. Denn da die Schöpfung, in ihrem Prinzip der entäußerte göttliche Wille, das Gewordenseyn der endlichen Dinge ist, so kann sie nur ein zeitlicher Prozeß seyn. Die endlichen Dinge ferner sind dadurch endlich, daß sie in ihrer Individualität nicht selbstständig sind. Eine Stufe der Natur hat die andere zu ihrer empirischen Voraussetzung und kann auch in der Zeit nur hervortreten, wenn diese ihre Voraussetzung vorhanden ist. In dieser Beziehung also ist die Idee, von der die Anschauung des Berichts gegliedert wird, richtig. Aber nur die Erscheinung, die er der Idee giebt, kann nicht die wirkliche gewesen seyn. Die Stufen der Natur setzen sich in anderer Weise voraus, als wie er annimmt und fern davon, aus Ungeduld über die Zeit, die der sich entäußernde göttliche Wille zur Schöpfung gebraucht habe, sich gegen den Bericht negativ zu verhalten, muß der Kritiker vielmehr behaupten, daß der schöpferische Wille unendlich mehr Geduld in seiner Entäußerung gehabt habe, als ihm der biblische Bericht zuschreibt.

Daß dieser nicht in der Form, wie er sich uns darstellt, von göttlicher Offenbarung gegeben sey, erhellt außer den obigen Gründen auch aus dem totalen Widerspruche, der ihn vollständig durchzieht. Es ist dieß der Widerspruch zwischen seinem Princip und seinem empirischen Ausgangspunkte. Müssen wir jenem Wahrheit zuschreiben, so müssen wir diesem eine solche Anerkennung versagen.

Seinem Princip nach ist unser Bericht sehr rein und enthält er die würdigste Vorstellung von der schaffenden Gottheit. Polytheismus würde man nur mit Unrecht in ihm finden. Eine Mehrheit von schaffenden Principien erscheint we-



der so, daß die Einzelnen besonders und jedes für sich thätig sey, noch so, daß niedere einem obern als Mittelwesen dienen. Der Plural C. 1., 26. „lasset uns Menschen machen" ist die einfache Rede desjenigen, der mit sich zu Rathe geht und sich dabei sich selber objektivirt. Die Bezeichnung Gottes als der Gottheit, אֱלֹהִים ist aus dem Plane des größern Ganzen zu erklären, dessen Theil der Bericht vom Sechstagewerke ist, und kommt daher, daß dem Verfasser des Ganzen die Gottheit erst in der folgenden Entwickelung ihres speziellen Verhältnisses zu dem Menschen als Jehova erschien. Daß die schaffende Gottheit aber für den Bericht Jehova sey, deutet er selber im Schlusse C. 2., 4. an, indem er die Gottheit Jehova Elohim nennt und geht aus dem ganzen Inhalte der Vorstellung hervor. Nach dem Berichte ist nämlich das Verhältniß Gottes zur Welt das der freien sich durch sich selbst bestimmenden Subjectivität und der von ihr absolut bestimmten Endlichkeit, so daß dieses ihr Verhältniß zur Endlichkeit durch sie, die freie Subjectivität, gesetzt ist. Es ist ihr Zweck und freier Entschluß, daß sie das Endliche setzt und sie vollbringt es in der freiesten Form, in der der Geist sich offenbart, im Worte, dem bestimmten Ausdrucke des Gedankens. Unsere Urkunde weiß von keiner andern Form, in der sich Gott offenbare, als von der Form des Wortes. Dieß ist die ausschließliche Weise, in der Gott offenbart, daß er freie Subjectivität ist. Auch Ormuzd offenbart sich und wirkt durch das Wort, den Ausdruck seines reinen Willens. Aber diese Erscheinungsform des freien Geistes ist für das persische Bewußtseyn nicht wirklich gesetzt, sondern die geistige Subjectivität geht ihm in der natürlichen Anschauung des Lichts wieder verloren.

Verschieden von seinem Princip ist der empirische Ausgangspunkt des Berichts. Daß Gott sich frei durch sich selbst bestimme und daß sein Wort die Voraussetzung des Endlichen sey, diese Vorstellung hat noch die andre neben ihr, daß Gott durch ein außer ihm Selbstständiges bestimmt, die Schöpfung also nicht Schöpfung aus Nichts sey. Denn

im Anfange des Berichts C. 1, 2. wird das Endliche nicht etwa als das Chaos von der Gottheit gesetzt, dagegen würde sich nichts Gegründetes einwenden lassen, sondern als präexistirend vorausgesetzt. C. 1, 1. berichtet nicht die Erschaffung eines Grundstoffes, dessen Entwicklung nur im Sechstagewerke gegliedert sey, sondern jene Anfangsworte sind die zusammenfassende und anticipirende Ueberschrift des Ganzen. Wäre es nicht so, dann würde nicht vom Erschaffen des Grundstoffes und C. 2, 3. und 4. von der umbildenden und entwickelnden Thätigkeit des Sechstagewerkes dasselbe Wort בָּרָא gebraucht seyn. Dann würde auch ein so wichtiges Moment, wie das Setzen des Grundstoffs, bei einer Anschauung, die so genau chronologisch bestimmt ist, gewiß mitgezählt seyn.

Wenn wir das Princip der freien Subjectivität und die Voraussetzung eines Chaos als sich widersprechend erkennen, so ist dieser Widerspruch für das Bewußtseyn des Berichts, wenn freilich nicht gelöst und negirt, doch auch nicht vorhanden. Er ist an sich beseitigt. Es kann ein Princip im Bewußtseyn seyn, ohne daß es schon alle übrigen Elemente desselben durchdrungen habe. Diese noch nicht durchdrungenen Elemente widersprechen dann dem höhern Princip, aber das Bewußtseyn löst diesen Widerspruch in der unmittelbaren Weise, daß es bestimmt an jenem Princip festhält, die widersprechenden Elemente durch diese noch starre Consequenz zu untergeordneten herabsetzt, sie dadurch schwächt und unbefangen überwältigt. So geht der Bericht unendlich über die Voraussetzung eines Chaos hinaus. In der Ueberschrift C. 1, 1. und im Schlusse C. 2, 4. spricht er von der Erschaffung Himmels und der Erde, ohne irgend etwas als nicht geworden auszuschließen und in der Darstellung selbst ist das Wort der Gottheit die Macht, durch welche das Werden bedingt ist.

Nach seiner Voraussetzung eines Chaos gehört der Bericht von der Schöpfung noch der heidnischen Sphäre an, aber diese ist nur die geschichtliche Basis, aus der er seinen

empirischen Stoff gezogen und über die er sich durch sein Princip unendlich erhebt. Die bestimmte zeitliche Erscheinung aber, die er seinem Princip giebt, die Anschauung vom Sechstagewerke weist ihm noch das Gebiet des Mythus als das seinige an.

Der Zweck dieser Untersuchung war der, die historischen Voraussetzungen des patriarchalischen Standpunktes in der biblischen Urgeschichte aufzufinden. Wir haben deßhalb noch die Frage zu lösen, ob die Anschauung unsers Berichts eine den Patriarchen überlieferte und gegebene war. Zu dem Ende müssen wir vor Allem der Entstehung des Berichts tiefer auf den Grund gehen, und den Productionstrieb des Bewußtseyns, aus dem er hervorgegangen ist, aufzuhellen suchen. Der allgemeine Trieb, der ihn erzeugt hat, ist zwar der, die Idee der Schöpfung zur Anschauung zu bringen. Aber er muß doch auch noch eine nähere Bestimmtheit in sich getragen haben, die gerade diese Vorstellung vom Sechstagewerke und von der Ruhe Gottes am siebenten Tage gebildet hat.

Im gesetzlichen hebräischen Bewußtseyn ist nun die Ruhe Gottes am siebenten Tage nach dem sechstägigen Schöpfungswerke in sehr enge Verbindung gesetzt mit der Pflicht der Sabbathsfeier. Moses beruft sich auch auf die Schöpfungsgeschichte, als er bei der Gesetzgebung diese Feier als eine nothwendige gebietet [1]). Eine Dichtung Mose's kann aber der Mythus von der Schöpfung nicht seyn, denn wenn er sich auf diesen beruft, so ist das ein Grund, der aus dem wirklichen und allgemeinen Bewußtseyn des Volks genommen ist und wäre er das nicht gewesen, so hätte er überhaupt nicht wirksam seyn können. Auch kann ein Einzelner dem Glauben eines Volks nicht eine Dichtung als Wahrheit unterschieben, wenn sie im Entwurf nicht bereits im Volksgeiste vorgezeichnet ist.

Aber auch nicht einmal die Sabbathsfeier kann Moses erst in seinem Volke eingeführt haben. Weder bezeichnet er

[1]) Exod. c. 20, 10. 11.

sie in seinem Gebote als etwas Neues, noch war sie dem Volke unbekannt, da dieses schon vorher, als es während des Zuges nach dem Sinai das erste Manna sammelte, von selbst aus religiöser Scheu vor der Ruhe des Sabbaths, am sechsten Tage sich mit einem Vorrathe für zwei Tage versah [1]).

Ist nun beides, die Sabbathsfeier und ihre Begründung durch den betreffenden Mythus, vor Moses zu setzen, so bleibt die Möglichkeit, daß vorher wenigstens, wenn nicht ein Einzelner, doch das Gesammtbewußtseyn diesen Schöpfungsplan entworfen habe, um die Nothwendigkeit der Sabbathsfeier zu erklären. Allen Religionen des Alterthums wenigstens ist es eigenthümlich, ja es gehört zum Wesen der Religion überhaupt und ist in seiner absoluten Bedeutung im Christenthum erfüllt worden, daß der Verlauf des göttlichen Lebens oder die Bewegung Gottes durch die Endlichkeit hindurch in den Festfeiern als gegenwärtige und nothwendige Bestimmtheit vom Leben der Gemeinde gesetzt wird. So hätte auch das hebräische Bewußtseyn den Sabbath dadurch erklären können, daß es die Feier und Ruhe des siebenten Tages als einen Verlauf in Gott selbst faßte. Daher käme dann die Eintheilung der Tagewerke und ihre Spitze, der siebente Tag. Allein auch diese Vorstellung läßt sich nicht halten, weil dem Bestehen eines religiösen Ritus oder einer Festfeier ihre Erklärung oder Begründung durch ein Moment des göttlichen oder des allgemeinen Naturlebens nicht erst folgt, sondern beide Seiten bedingen sich, wenn nicht gegenseitig, doch so, daß, wenn einer Seite Priorität zugeschrieben werden soll, nothwendig die Anschauung des Urbildes im göttlichen Leben vorangehen muß, um die nachgebildete Festfeier zu setzen und ihr den Character göttlicher Institution zu geben.

Bei den Patriarchen finden wir keine Spur von einer Sabbathsfeier. Die allmählige Ausbildung derselben müssen wir daher in die Zeit vom Aufenthalt des hebräischen Volkes

---

[1]) Exod. 16, 22.

in Aegypten verlegen. Wenn aber die Festfeier die mythische Anschauung von ihrem Urbilde im göttlichen Leben voraussetzt und diese Anfangs wenigstens noch unwillkührlich und ohne Beziehung auf jenen religiösen Gebrauch entstanden ist, so müssen die Anfänge des Mythus in einem andern Gebiete liegen und sich noch weiter zurück verfolgen lassen. Als Motiv für den Gliederbau und innern Organismus des Mythus von der Schöpfung bietet sich uns hier die Heiligkeit der Siebenzahl dar, die von der sabäischen Verehrung der sieben Planeten ausgegangen in den Religionen des Orients eine wichtige Stelle einnahm. Sie galt als die Zahl, die die Ordnung des Universums beherrscht und wie kann es uns wundern, wenn sie es auch war, die für die Periodisirung der Schöpfung als bestimmendes Maaß gedacht wurde.

Diese historische Voraussetzung der biblischen Kosmogonie trugen die Patriarchen noch als eine lebendige in ihrem Bewußtseyn. Für Abraham war die Siebenzahl Zeuge für einen abgelegten Schwur [1]). Auch die andere Voraussetzung, die Vorstellung von einem Chaos, kann ihm nicht fremd gewesen seyn, da sie ihm sehr wohl aus der chaldäischen Kosmogonie geläufig seyn konnte. Ob aber Abraham von seinem ursprünglichen Standpunkte aus bereits jene beiden Momente zu einer Anschauung vom Schöpfungswerke vereinigt und ausgebildet besaß oder ob die Seinigen nach ihm erst sie zu diesem Zwecke verschmolzen, das kann empirisch nicht entschieden werden. An dem Princip jedoch, welches die biblische Kosmogonie unendlich über ihre Voraussetzungen erhebt, ist uns ein Beweis dafür gegeben, daß sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt dem patriarchalischen Bewußtseyn nicht überliefert worden sey. Denn so konnte sie überhaupt nicht eher concipirt seyn, als ihr Princip, die Macht der freien Subjectivität, dem Geiste offenbar wurde. Diese Offenbarung fällt aber nicht vor Abraham, denn sie brauchte

[1]) Gen. C. 21, 30.

ihm nicht erst gegeben zu werden, wenn sie längst vor ihm für den Geist wirklich gegeben und lebendig gewesen wäre. Wurde aber Gott erst Abraham offenbar als die Eine und freie Subjectivität, so ist damit nothwendig verbunden, daß dieß Bewußtseyn der Idealität auch noch nicht sogleich in der Vorstellung von der Schöpfung durchgeführt werden konnte.

Nun scheint es aber doch, daß die durch das wahre Princip gereinigte Vorstellung von der Schöpfung eine Mitgabe sey, die von Hause aus dem Bewußtseyn Abrahams geschenkt gewesen sey. Nirgends im Alten Testamente treffen wir eine ausdrückliche Offenbarung an, in welcher Gott sich als den Schöpfer der Welt erst bekannt machte. Das Bewußtseyn von ihm als Schöpfer scheint beständig vorausgesetzt zu werden. Abraham nennt seinen Gott den Herrn des Himmels und der Erde [1]), ohne daß sich ihm Gott in der Berufung als solchen kundgethan hätte.

Aus dem Umstand, daß sich Gott nirgends erst als Schöpfer bekannt macht, können wir jedoch mit gleichem Rechte den Erfahrungssatz aufstellen, daß die Vorstellung von der Schöpfung ein Object sey, welches dem Bewußtseyn nicht speciell von der Offenbarung gegeben werde und daß also auch dem ersten Menschen und den Erzvätern der Menschheit vor Abraham der Bericht von der Schöpfung nicht offenbart sey. Dieser Erfahrungssatz erhält aber sogleich innere Nothwendigkeit, wenn wir auf den Begriff der Offenbarung zurückgehen und fragen, ob in ihren Bereich eine Bekanntmachung des Vorgangs bei der Schöpfung fallen könne. Es erweist sich die Annahme, daß es geschehen könne oder müsse, als eine schlechthin unberechtigte. Die Offenbarung nämlich hat allerdings eine Seite an ihr, nach welcher sie sich als Bekanntmachung an das theoretische Bewußtseyn richtet. Aber auch nach dieser Seite geht ihre

[1]) Gen. 14, 22.



Hauptrichtung nicht auf den Geist, wie er sich nach außen auf eine objective Welt bezieht, sondern sie faßt hierbei den Menschen als sich auf sich beziehendes Bewußtseyn, als den Geist, der sich auf seine wesentliche Natur und Bestimmung bezieht, d. h. auf den practischen Geist, der seine Idee realisiren soll. Das Bewußtseyn von der objectiven Welt wird erst gereinigt und verklärt durch den höheren Standpunkt, den das unendliche Selbstbewußtseyn des Geistes in der Offenbarung gewonnen hat und nur in dieser vermittelten Weise folgt die Vorstellung von der Schöpfung aus Offenbarung.

Hieraus ergiebt sich noch bestimmter, daß der Bericht von der Schöpfung nicht eine Offenbarung an den ersten Menschen zu seinem Ursprunge habe. Denn zur Vorstellung von der Schöpfung bedurfte es einer langen und schwierigen Vermittlung des Selbstbewußtseyns. Die Gewißheit vom wesentlichen Verhältniß des Menschen zu Gott mußte erst als Princip Wurzel geschlagen haben, ehe es sich in der Betrachtung der Welt durchführen konnte. Auch auf dem noch einfachen patriarchalischen Standpunkte, dem das Princip der biblischen Kosmogonie erst offenbart wurde, konnte diese noch nicht in ihrer gegenwärtigen Gestalt vollendet werden. Das Princip und seine Durchführung durch alle Momente des Bewußtseyns sind nicht mit Einemmale vorhanden, sondern die Durchdringung, namentlich der objectiven Weltbetrachtung, ist nur eine allmählige. Wenn Abraham Gott den Herrn des Himmels und der Erde nannte, so beweist das noch nicht, daß er schon den vollständig ausgebildeten biblischen Bericht in seinem Bewußtseyn getragen habe. Jene an sich unbestimmte Benennung der Gottheit konnte sich noch mit überwiegend heidnischen Vorstellungen verbinden, da auch der Heide Melchisedek sich derselben bediente. Das den Patriarchen offenbarte Princip mußte erst im Geiste tiefer Wurzel schlagen, bis es die Weltbetrachtung mit sich in Uebereinstimmung setzte und es ist dieß eine Arbeit, die erst in der auch sonst so reichen Entwicklung des hebräischen Volks-

geistes während der Zeit zwischen den Patriarchen und zwischen Moses geschah und bei der gesetzlichen Sanction der Sabbathsfeier vollendet war.

Der biblische Bericht von der Schöpfung fällt also nur den heidnischen Momenten und seinen empirischen Voraussetzungen nach vor den Standpunkt der Patriarchen, zu seiner wesentlichen Wahrheit ist er erst nachher umgeschaffen. Folgen wir nun dem hebräischen Selbstbewußtseyn weiter und sehen wir, wie es sich in den ersten Anfängen des religiösen Bewußtseyns geschichtlich begründet.

§. 3.
Der Sündenfall.

Gut und dem göttlichen Zwecke angemessen, wie der Mensch geschaffen war, sollte er auch bleiben. Gott führte ihn nach dem Garten Eden, den er bebauen und bewahren sollte. In die Mitte des Gartens hatte Gott den Baum des Lebens gestellt und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen C. 2, 9. Von allen Bäumen des Gartens sollte der Mensch essen dürfen, nur vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, war ihm verboten. Er soll mithin seinen ersten Zustand, indem er den Unterschied des Guten und Bösen nicht kennt, nicht verlassen und nicht zur freien Selbstständigkeit seiner Existenz und des Selbstbewußtseyns übergehen. Nach der Voraussetzung des Berichts hat sich der Mensch von seiner Idee oder seiner Substanz, dem Guten, noch nicht unterschieden; er lebt das noch unentschiedne Leben eines bloßen Abbilds und Widerscheins der Gottheit. Er soll sich auch nicht von seiner Substanz unterscheiden, so daß sein Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn von seiner Substanz als das objective Bewußtseyn aus ihrer unmittelbaren Einheit heraustreten. Offenbar verbietet Gott den Act, durch welchen das Gute Gegenstand des Bewußtseyns wird, aus dem Grunde, weil diese Erkenntniß des Guten als eines Objects für das Bewußtseyn nur möglich ist, wenn dieses in der Form des Selbstbewußtseyns

als das Andre sich von dem Guten unterscheidet, wenn also das Subject sich als das sündige weiß. Das objective Bewußtseyn des Guten und die Betrachtung des Guten als des Anderen gegen das Subject setzt als correspondirenden Gegensatz die eigne Erfahrung des Bösen voraus. Die Freiheit und die Unterscheidung des Menschen von seiner Substanz wird daher verboten, weil diese Selbstständigkeit für den Menschen geschichtlich d. h. in der zeitlichen Form des Außereinander nur gewonnen werden konnte, wenn er sich in einem zeitlich selbstständigen Momente in seiner Subjectivität erfaßte und wenn er seinen Willen für sich d. h. im Unterschiede vom göttlichen Willen erfuhr, mithin das Böse wählte. Für den endlichen Geist können die Momente des Inhalts nur dergestalt in die Erfahrung treten, daß sie in zeitlichen Momenten auch jedes für sich erfahren werden.

Als nun die Schlange den Menschen zum Selbstgefühl seiner Freiheit und zur Erkenntniß des Guten und Bösen verführte, da reizte sie sein Gelüsten, indem sie ihm versprach, er würde wie Gott seyn, wenn er vom Baume der Erkenntniß äße. Der verführerische Schein lag hier im Gedanken, daß der Mensch auch in der gewonnenen Erkenntniß und Selbsterfahrung freie und unbeschränkte Gewalt über den Gegensatz des Guten und Bösen erhalten und freier Herr über die Möglichkeit und über den Unterschied seyn werde. Als er aber der Verführung nachgegeben hatte, sah der Mensch sich bethört und getäuscht. Die Schlange hatte gelogen. Der Mensch wußte um das Gute und Böse, aber nicht als Herr des Unterschieds, sondern nur in der Form des Gegensatzes, daß er sich selbst als den Bösen wußte und im Bewußtseyn dieses Gegensatzes war das Gefühl des Widerspruchs mit sich selbst und seiner wesentlichen Bestimmung gesetzt. Statt wie Gott zu seyn, sah er sich von Gott getrennt und er verbirgt sich vor ihm.

Dennoch bestätigt Gott (C. 3, 22.), was der Verführer dem Menschen vorgespiegelt und was sich, als es ergriffen war, als Schein bewiesen hatte. Siehe, sagt Gott, der

Mensch ist geworden wie unser einer [1]), zu wissen das Gute und das Böse. Und zwar sind diese Worte als ernstlich gemeinte Bezeichnung vom Zustande des Menschen zu fassen, so daß dem Menschen in der That das wie Gott seyn durch den Genuß von der Frucht des verbotenen Baums zu Theil geworden sey. Denn nur durch diesen Umstand wird das Folgende motivirt, daß Gott den Menschen ans dem Garten getrieben habe. Damit er nun (וְעַתָּה) nicht auch (גַּם) vom Baume des Lebens esse und ewig lebe, soll er von diesem fern gehalten werden, also damit er zu dem gewonnenen Besitz des wie Gott Seyns nicht auch noch den Genuß des ewigen Lebens hinzufüge. Wenn nun Gott sagt, der Mensch ist geworden wie unser einer, so wird dieser in seiner freien Selbstständigkeit anerkannt. Denn verglichen und durch ein „wie" verbunden werden können nur solche, die auch für sich sind und Realität haben. Die Selbstständigkeit der beiden Seiten geht aber in der Vergleichung auch zu ihrer Einheit in dem Wesen zusammen, in welchem sie identisch sind.

Nun da der Mensch zur Freiheit des Selbstbewußtseyns und zum Bewußtseyn über den Unterschied des Guten und Bösen gelangt ist, ist er aus der Zweideutigkeit seines ur-

---

[1]) Wie unser einer, dieser Plural bezieht sich nicht auf eine Mehrheit göttlicher Principien. Denn in Elohim, dem Ausdruck des Abstracten und des Wesens überhaupt, ist die Vorstellung der Mehrheit als einer wirklichen nicht gesetzt, vielmehr in die Vorstellung des Wesens aufgehoben. Die Schlange mußte daher V. 5. sagen: ihr werdet seyn wie Elohim, denn Elohim ist das allgemeine Wesen, woran auch Andere Theil nehmen können. Ihr werdet seyn wie Jehova Elohim oder gar wie Jehova, konnte die Schlange nicht sagen. Denn Jehova ist das Wort, welches Gott als ausschließende Subjectivität bezeichnet. Siehe der Mensch ist geworden wie ich, konnte Gott auch nicht sagen, weil, wenn Jehova von sich als Subject spricht, eben jene Ausschließlichkeit der unendlichen Subjectivität ausgesprochen ist. Der Ausdruck „wie unser einer" kann nur so erklärt werden, daß er unbefangen aus dem gewöhnlichen Leben genommen sey, wo unser einer die Aehnlichkeit in der Gattung bezeichnet, ohne daß darauf reflectirt wird, ob die Gattung, der ein Anderer ähnlich geworden ist, bis dahin von Mehreren oder von Einem repräsentirt worden sey.

sprünglichen Zustandes herausgetreten, wo es noch zufällig erschien, zu welcher Möglichkeit er sich bestimmen würde. Er ist auch nicht mehr nur das unselbstständige Abbild der Gottheit, er erfährt nun sein wahrhaftes Wesen, daß er ist wie die Gottheit und seine Bestimmung, daß er über den Gegensatz des Guten und Bösen Herr werden und der Schlange auf das Haupt treten werde.

Das endlich darf uns nicht auffallen oder als ein unerträglicher Widerspruch erscheinen, wenn der biblische Bericht den Menschen durch den Fall hindurch zum wirklichen wie Gott seyn gelangen läßt und dieß von der Erkenntniß ableitet, die der Mensch durch den Fall gewonnen hat und wenn er nun andrerseits als unmittelbare Folge des Falls das unglückliche Bewußtseyn beschreibt, in welchem der Mensch sich von der Schlange getäuscht sieht und sich vor Gott verbirgt. Beide Seiten sind einander nicht fremd, sondern gehören wesentlich zusammen. Im unglücklichen Bewußtseyn ist beides als Eins gesetzt, der Gedanke vom wahren Begriffe des Subjects und von seiner dem Begriffe noch widersprechenden Bestimmtheit. Beide Gedanken gehören zum Umkreise Eines und desselben Bewußtseyns. Ebenso ist in der Sünde beides in Einemmale enthalten, der Schein der Freiheit als Willkühr und im Scheine zugleich die Möglichkeit der wahren Freiheit. Die Sünde hat beide Seiten an ihr, als Willkühr ist sie die erste Erscheinungsform der Freiheit und trägt sie die Bestimmung in sich, in der wahren Freiheit negirt zu werden.

Die Idee des biblischen Berichts läßt sich in der obigen Weise aus ihm ganz genau entnehmen und es ist ihr unbedingt eine ewige Wahrheit zuzuschreiben. Die Widersprüche, die er nach dieser ideellen Innerlichkeit besitzt, können uns nicht verhindern, jene Wahrheit anzuerkennen, da sie die eigene Bewegung des Begriffs bilden. Die Sünde wird als Schuld des Subjects dargestellt, mithin nur als zugezogen durch einen freien Act des Geistes: ganz richtig, denn sie gehört nicht zum Begriffe des endlichen Geistes und macht

nicht seine nothwendige Bestimmtheit aus. Sie wird aber auch zugleich dargestellt als der Durchgangspunkt, durch welchen der Mensch hindurch mußte, um zum wirklichen Bewußtseyn seiner selbst und seiner Bestimmung zu gelangen: vollkommen wahr, denn die zeitlich-getrennte Bewegung des endlichen Geistes muß in ihrer Dialectik zu einem Punkte führen, wo der endliche Wille für sich steht, um wirklich empfunden zu werden. Sie soll nach der Verheißung (C. 3, 15.) in ihrem Principe aufgehoben werden: auch das hat seine Richtigkeit, denn wenn der endliche Geist durch sie hindurch muß, so heißt das: er müsse sie in seiner Bestimmung überwinden und negiren. Die Sünde kommt endlich nach dem Berichte von außen an den Menschen: natürlich! da sie nicht sein Wesen ausmacht und die Möglichkeit dessen, was seyn und nicht-seyn kann, als äußere Zufälligkeit erscheint. Wenn dann wieder der Bericht den ersten Menschen auch vor dem Genuß vom Baume der Erkenntniß nicht als unschuldig betrachtet und nicht als unwissend über den Gegensatz des Guten und Bösen, sondern ihm dieß Bewußtseyn schon zuschreiben muß, wenn er ihm überhaupt eine Kenntniß von jenem Baume und vom Verbote, nicht dessen Frucht zu genießen, (C. 2, 17.) beimißt: so ist auch das nicht ohne Richtigkeit, denn die nur äußerliche Versuchung kann nicht zum Fall bringen, wenn die Möglichkeit nicht auch innerlich arbeitet und von innen heraus zur Entscheidung treibt [1]).

---

[1]) Der Bericht hat ein tieferes Bewußtseyn über die Sünde, als manche neuere Theologen, die ihn gegen die Unbill der endlichen Kritik des aufgeklärten Verstandes in Schutz nehmen wollen. So sagt Krabbe (die Lehre von der Sünde, Seite 44.): „in dem ursprünglichen Zustande fehlte dem Menschen durchaus die Erkenntniß Gutes und Böses, weil sie sündlos lebten, ohne daß sie ein Bewußtseyn der Sünde hatten.“ (Also weil etwas fehlte, so fehlte es!) Weiter sagt Krabbe, S. 63.: „bis dahin (bis die Schlange zu dem Menschen sprach) war dem ersten Menschen das göttliche Gebot und die göttliche Ordnung der Dinge als natürlich und nothwendig erschienen. In ihnen selbst konnte der Gedanke, daß es damit anders seyn könnte, nicht entstehen, wollten wir nicht aus ihnen selbst die Sünde ableiten.“ Das

Obwohl wir aber in der ideellen Grundlage des Berichts die Momente des Begriffs wiederzuerkennen vermögen, so können wir doch schlechterdings nicht dem Berichte auch nach der geschichtlichen Erscheinung, die er dem Begriffe giebt, Wahrheit zugestehen. Diese Erscheinung, die er dem Begriffe giebt, widerspricht demselben, steht zu demselben in keinem innern Verhältnisse und kann nicht die geschichtliche gewesen seyn.

Die Erkenntniß des Guten und Bösen, dieser tiefe und innerlichste Act des Geistes soll durch den physischen Genuß einer Baumfrucht hervorgebracht seyn. Der Baum der Erkenntniß hat diese Bedeutung nicht etwa dadurch nur, weil Gott ein Verbot an ihn geknüpft habe, also nur auf äußerliche Weise. Das Verbot bezieht sich nicht nur formell auf jenen Baum. Eine so beleidigende Ansicht hat der Bericht nicht von Gott, daß er meinte, Gott verbiete einen Genuß nur formell ohne Rücksicht auf dessen innere Bestimmtheit. Er weiß vielmehr ganz wohl, daß es für Gott keine Adiaphora gebe, die nur durch willkührliche Beziehung auf einen wesentlichen Gehalt wirkliche Bedeutung erhielten. Sondern den geistigen Erfolg, das Bewußtseyn vom Guten und Bösen faßt er zugleich als physischen unmittelbaren Erfolg vom Genuß der Baumfrucht. Darum sagt die Schlange C. 3, 5. sobald ihr esset vom Baum, werdet ihr wissen, was gut und bös ist. Der physische Genuß einer Baumfrucht

„wir" in den letzten Worten läßt zunächst das subjective Interesse durchblicken, weßhalb behauptet wird, durch die innere Bewegung des Geistes habe der Sündenfall nicht geschehen können. Aber an das subjective Interesse seiner Erklärer, das ja bei den Einzelnen sehr verschieden seyn kann, kehrt sich der Bericht einmal nicht. Im Begriff begründet er zwar den Sündenfall nicht, aber er kann der Nothwendigkeit, auch vor dem Auftreten der Schlange, die Möglichkeit der Sünde in den Menschen zu verlegen, nicht widerstehen, wenn er auch damit einer andern Voraussetzung, die er auch hat, widerspricht. Das göttliche Verbot ist an sich schon der Gedanke, daß es auch anders seyn könne, und mit dem Verbot nahm der Mensch auch die Möglichkeit dieses Gedankens in sich auf.

kann aber nicht einen freien Act des Geistes unmittelbar zur Folge haben. Mit dem Baum der Erkenntniß, wenn er zu Boden fällt, hat der dazu gehörige Lebensbaum gleiches Schicksal.

Der bedeutendste Grund gegen den historischen Character des Berichts liegt in der Unmöglichkeit der *Offenbarung*, die dem Menschen im ersten Moment seines Daseyns geworden seyn soll. Gott spricht mit ihm von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (C. 2, 17.). Um nur im entferntesten zu wissen, wovon Gott spreche, hätte bereits im Menschen eine Kraft der Abstraction seyn müssen, die für den endlichen Geist nicht ohne *lebendige Erfahrung* möglich ist und erst durch einen *innern Kampf* für das Bewußtseyn vermittelt werden kann. Ohne diese innere Erfahrung des Lebens soll aber der Mensch im ersten Moment seines Daseyns einen Begriff erfaßt haben, der für ihn noch gar keine Wirklichkeit hatte und in seinem realen Gefühl noch gar keinen Anklang fand. Er hätte nichts als ein leerer bedeutungsloser Schall für ihn seyn müssen.

Daher ist es auch nicht bloß die Seite des Inhalts, den der Bericht in das Bewußtseyn des Menschen verlegt, wonach er dem Begriff des Geistes, der nur ist und weiß, wozu er sich gemacht hat, widerspricht, sondern er thut das auch von Seiten der Sprache, die er ihn verstehen läßt. Es soll hiermit nicht im Geringsten behauptet werden, daß bei der ersten unwillkührlichen Production der Sprache ein Mensch das Wort, das ein anderer vorauseilend in größerer geistiger Schöpfungskraft hervorgebracht, nicht augenblicklich habe verstehen können. Ist in ihm nur der Gedanke lebendig, dem ein Anderer im Worte seine Erscheinung gegeben hat, so wird er in dieser auch sogleich den beseelenden Gedanken erkannt haben. Aber nothwendig ist es doch zu diesem Ineinandergehen der Geister und ihrer Schöpfungen, daß sie in der Gemeinsamkeit der Gedanken und Erfahrungen sich bewegen. Hingegen nach dem biblischen Bericht versteht der erste Mensch den Ausdruck „gut und böse" und er wird

doch als ein solcher vorausgesetzt, der noch gar keine Kenntniß von gut und böse hat, also auch von diesen Worten gar noch nichts weiß. Er versteht im Fluche Jehovas, C. 3, 16. 17., was Schmerz und Mühe ist und er hat diese nach der Voraussetzung des Berichts weder einmal noch in der längern empirischen Erfahrung gefühlt, die allein das bestimmte Wort als Ausdruck der Allgemeinheit hervorbringen kann.

Konnten wir nun dem Menschen im ersten Moment seines Daseyns die reine Einsicht in den Unterschied des Guten und Bösen nicht zuschreiben, obwohl in ihm doch die Möglichkeit derselben liegt, so können wir es noch weniger der Schlange. Diese ist zwar für die Anschauung des Berichts nicht eine bloße thierische Existenz, er giebt ihr auch geistige Bedeutung und Kraft. Denn indem er sie als Verführer betrachtet, faßt er sie auch als wirkliche Existenz des Bösen und Trügerischen. Sie ist ihm beides, sinnliche Existenz und geistiges Wesen, Thier und Princip des Bösen in Einemmale, aber er unterscheidet auch nicht im Geringsten zwischen beiden Seiten, die er in ihr anschaut, seine Anschauung faßt diese zusammen und hält sie in unmittelbarer Identität fest. Aber auch diese Anschauung zu vollziehen ist für uns unmöglich; das Abbild geistiger Verhältnisse und Mächte können wir wohl in den natürlichen Erscheinungen erkennen, das geistige Princip in seiner Totalität nicht.

Auch die Aussicht in den Verlauf der Geschichte und auf ihr Ziel, daß der Schlangen- und der Weibessaamen, also das Schlangen- und das Menschengeschlecht mit einander kämpfen würden und das letztere den Sieg davon tragen solle, ist eine Erscheinung der Idee, wie sie in der wirklichen Geschichte als höchster Inhalt derselben nicht eingetreten ist. Denn in dieser ist der Kampf ein solcher, der zwischen geistigen Principien geführt wird. Allerdings denkt der Bericht auch hier nicht an einen bloßen Vertilgungskrieg gegen die Schlangen als Thiere. Denn

die Schlange ist ihm ja nicht nur Thier, sondern zugleich geistiges Wesen. Aber auch diese Anschauung, daß ihm der Vertilgungskrieg gegen die Schlangen als Thiere zugleich ein Kampf gegen das sündige Wesen und dieser ein Kampf mit Thieren ist, verschmilzt die Idee mit einer Erscheinung, die für uns zwar als Bild oder als eine natürliche Seite an der Geschichte Geltung haben, aber nicht die wirkliche Erscheinung der Idee der Geschichte seyn kann.

Dadurch, daß der biblische Bericht den Begriff des Sündenfalls in einer Erscheinung anschaut, die er nicht haben konnte, beweist er sich als Mythus. Als Mythus ist er in den Anschauungen einer Gesammtheit begründet und da diese auf wirklichen Erfahrungen und Erlebnissen beruhen, so muß er der Ausdruck einer frühern geschichtlichen Entwicklungsstufe seyn. Suchen wir nun für ihn ein solches früheres Moment der geschichtlichen Entwicklung, dessen Ausdruck er sey, so läßt es sich beweisen, daß von einem Sündenfall, wenigstens wie ihn sich unsere Urkunde als einen geschichtlichen Act denkt, schlechterdings keine Erinnerung stattfinden könne.

Sobald der Sündenfall als ein möglicher Inhalt der geschichtlichen Erinnerung fixirt wird, so geschieht es immer unter der Voraussetzung, daß der Mensch ein gleich bestimmtes Bewußtseyn gehabt habe über seinen Zustand, wie er vor und wie er nach dem Falle war. Damit wird aber das schlechthin Unmögliche als wirklich behauptet. Vor dem Falle kann das Gute und Böse noch nicht für das Bewußtseyn Gegenstand seyn, das Bewußtseyn ist für sich noch unbestimmt, es ist noch nicht als wirkliches da und hat sich von Gott, als seiner Substanz, noch nicht unterschieden. Von diesem unentschiedenen Zustande kann es aber gar keine historische Erinnerung geben; denn das Bewußtseyn hat sich in ihm nicht selber erfahren und sich nicht wirklich besessen. Und erinnern können wir uns doch nur von Etwas, wobei wir selber waren und uns selbstständig und wach verhielten. Erinnerung ist ferner nur von dem

möglich, was geschieht, also Wechsel und Veränderungen durchläuft. Jener Zustand enthält aber keinen Wechsel, keine bestimmte Veränderung, also auch keine Geschichte, denn das Bewußtseyn ist ja noch unveränderlich und ohne Wechsel ununterschieden von Gott. Diese frühere Form des Geistes kann daher nicht Gegenstand der geschichtlichen Erinnerung seyn. Sie ist nicht mit Bewußtseyn erlebt und als Object der Beobachtung, denn wäre sie das, so wäre der Geist von Anfang an über sie hinaus, d. h. sie wäre nie da und der Geist immer der über sich selbst bestimmt klare und entschiedene gewesen.

Doch möglich könnte es wenigstens seyn, daß das Bewußtseyn sich des Acts erinnere, in welchem es zur Entschiedenheit kam. Zur Entschiedenheit muß es kommen, weil der Mensch die reale Möglichkeit in sich trägt, sich selbst im Unterschiede von Gott zu wissen. Indem diese Möglichkeit in ihrer Realität und auf dem Sprunge hervorzutreten dem Menschen sich darstellt, beginnt die Möglichkeit der Veränderung und der Geschichte. Die Form aber, in der sich diese Möglichkeit dem Menschen darstellt, ist der verführerische Schein und die Vorspiegelung, daß er sich von Gott, seinen Willen vom göttlichen unterscheiden könne und freier Herr des Unterschieds bleiben würde.

Sobald der Geist aber s i c h f ü r s i c h e n t s c h i e d e n h a t, sobald er wirkliches Selbstbewußtseyn geworden ist und s e i n e n W i l l e n i m U n t e r s c h i e d e v o m g ö t t l i c h e n W i l l e n e r f a h r e n h a t, so ist er über den Unterschied nicht mehr freigebietende Macht, er ist vielmehr dessen Macht verfallen und in dessen Sphäre gebannt. Das Bewußtseyn ist jetzt ein a n d e r e s geworden, die Continuität mit seinem ursprünglichen Zustande ist zerbrochen und es weiß auch nichts davon, w i e es sich entschieden hat, w e i l e s v o n s i c h n u r i n s e i n e r B e s t i m m t h e i t u n d E n t s c h i e d e n h e i t w e i ß. Im Uebergang ferner w i r d erst die Entschiedenheit des Bewußtseyns, sie ist also auch noch nicht; erst im e r l o s c h e n e n P r o c e ß des Uebergangs ist sie wirklich gesetzt. Der Proceß

liegt also wie die frühere Form des Geistes jenseits des entschiedenen Geistes und dieser weiß geschichtlich davon so wenig wie das Kind von dem Acte, da es sich zuerst als Ich setzte, und von dem Zustande, den es noch nicht als Ich erlebt hat.

Wollte man also auch im Leben des ersten Menschen den Sündenfall als ein bestimmtes Ereigniß denken, so kann von ihm nach seinem eigenen Begriff keine historische Erinnerung stattfinden. Schon deßhalb müssen wir den biblischen Bericht als geschichtlichen Bericht aufgeben, abgesehen davon, daß er sich durch seine inneren Widersprüche selbst auflöst. Als Mythus bleibt aber er doch der Ausdruck von der wirklichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns einer größern Gesammtheit [1]). Es fragt sich daher noch, welcher Entwicklungsstufe des Geistes entspricht er und ist er eine geschichtliche Voraussetzung des patriarchalischen Bewußtseyns?

---

[1]) Neuere gläubige Theologen, welche der Kritik, die der biblische Bericht vom Sündenfall vom endlichen Verstand der Aufklärung erfahren hat, in Bezug auf das Einzelne nicht widerstehen können, aber sich mit dem Resultat jenes Verstandes nicht befriedigen können, geben deßhalb zu, daß der Bericht nicht wirkliche Geschichte enthalte, aber wohl wahre. Wollen sie jedoch diesen Satz, der erst in der vollendeten mythischen Auffassung gerechtfertigt ist, näher im Einzelnen motiviren und das Verhältniß der wahren Seite zu dem unwirklichen Substrat angeben, so fallen sie theils ins Unbestimmte, theils nehmen sie doch Einzelnes am Substrat als wirklich an und sie bequemen sich dann zur natürlichen Erklärung. Die Verwirrung, die hieraus entsteht, zeigt sich in ihrem ganzen Umfange z. B. bei Krabbe (Lehre von der Sünde und vom Tode. 1836.). Sagt dieser, nicht an das Einzelne des Berichts, sondern an das Ganze müsse man sich halten und schiebt er dann S. 21. der mythischen Auffassung „eine gänzliche Verkennung der gewaltigen Bedeutung und der ewigen Wahrheit dieser Erzählung" in ihr Sündenregister unter, so geschieht einer solchen Apologetik, die sich auf die Dummheit ihres Gegners stützt, ihr Recht, wenn der dummgemachte Feind bald darauf beweist, daß von seinem Standpunkte aus erst die ewige Wahrheit dieses Berichts, ihr Verhältniß zu dem Einzelnen und selbst ihr geschichtlicher Character erkannt werden könne.

Der Mythus vom Sündenfall konnte vom historisch bereits bestehenden Hebraismus nicht geschaffen, ja nicht einmal aus einem fremden Gebiete angeeignet werden. Selbst eine solche Aneignung einer fremden Anschauung konnte nur möglich seyn, wenn in dieser etwas vorhanden war, was dem alttestamentlichen Princip sich analog zeigte, und dieß Analoge mußte dann durch das Princip des Alten Testaments dahin modificirt werden, daß es aus seiner fremden Umgebung herausgearbeitet wurde und mit seiner neuen Welt, in die es verpflanzt wurde, in Uebereinstimmung trat. Nichts von dem findet statt. Weder analoge Seiten theilt der Bericht mit dem Hebraismus, noch ist er mit diesem in wirkliche Einheit gesetzt, so wenig wie er aus dem alttestamentlichen Princip hervorgehen konnte. Es erhellt dieß auf das Bestimmteste aus der verschiedenen Art und Weise, wie die alttestamentliche Religion die Sünde und ihren Ursprung betrachtet und wie dagegen unser Mythus. Das muß doch schon auffallen, daß im ganzen Alten Testamente innerhalb der canonischen Bücher, wo doch so oft von der Sünde die Rede ist, des ursprünglichen Zustandes des Menschen und des Sündenfalls als einer allgemeinen Entscheidung für das Geschlecht nirgends gedacht wird. Erst in den Apokryphen wird darauf reflectirt [1]). Wäre der Mythus, wie die Kritik behauptet, in der assyrischen Periode von den Hebräern aufgenommen, so müßte die Thätigkeit, welche zu dieser Aneignung nothwendig ist, sich doch wenigstens auch darauf erstreckt haben, daß die Betrachtung der Sünde verändert und zum Sündenfall, der für alle Zukunft eine Entscheidung herbeigeführt habe, in Beziehung gesetzt wäre. Allein wie das Gesetz die Sünde nur nach ihrer einzelnen Erscheinung kennt und so weit sie sich in einzelnen Handlungen offenbart, so können auch selbst die Propheten die Ahndung von einem allgemeinen Grunde der Sünde nie sicher festhalten und zur Bestimmtheit des Bewußtseyns bringen; dieß hätte ihnen aber ein Leichtes seyn

[1]) Weisheit Salomonis 2, 24.

müssen, wenn der Bericht von einem Acte, der das Wesen der Menschheit entschieden habe, so eben erst als ein frisches Element das Bewußtseyn befruchtet hätte. Den allgemeinen Grund wissen sie nicht so rein und so sicher zu fassen, daß sie nicht, so wie sie ihn berührt haben, sogleich zur Betrachtung der Sünde nach ihrer empirischen Erscheinungsform zurückfielen.

Aus diesem Verhältniß des Mythus vom Sündenfall zu der gesammten canonischen Literatur des Alten Testaments folgt nun, daß er vor Abraham und vor der Offenbarung des alttestamentlichen Princips' concipirt seyn muß. Er gehört zu den Elementen, welche die Hebräer aus dem ursprünglichen Lebenskreise der Väter auf ihren höhern Standpunkt mitgebracht hatten. Nur diente er ihnen mehr formell dazu, sich über den Anfang der Geschichte zu orientiren, als daß sie seine allgemeine Idee auch schon mit ihrem wirklichen Bewußtseyn in Uebereinstimmung gesetzt hätten. Nach dieser Seite seines Inhalts blieb er ruhig und unverändert neben der eigenthümlichen Grundanschauung des Hebraismus von der Sünde liegen.

In jener Vorzeit nun vor der Offenbarung des alttestamentlichen Princips kann der Mythus vom Sündenfall seine Erklärung nur finden, wenn man ihn als den Ausdruck vom Selbstbewußtseyn der Menschheit bei ihrem Uebergange in die Geschichte betrachtet. Auf diesem Punkte, wo die Menschheit die urgeschichtliche Zeit ihres bewußtlosen Zustandes verließ, zur Ahndung ihrer Aufgabe kam und in die geschichtliche Zeit hinüberschritt, da mußte sie sich zugleich im Gegensatze gegen ihre Aufgabe sehen, denn ihre Aufgabe, Bestimmung und Idee war noch nicht erfüllt und stand der natürlichen Unmittelbarkeit, in welcher sich die Menschheit vorfand, als Gegensatz gegenüber. Die erste Ahndung ihrer Idee, welche die Menschheit in die Geschichte hineintrieb, mußte einen innern Bruch des Bewußtseyns nicht nur zur Folge haben, sondern selbst als ein solcher Bruch erscheinen. Der Ursprung des Mythus vom Sündenfall ist nun da-

rin begründet, daß die Menschheit diesen innerlichen und allgemeinen Bruch des Geistes als einen äußerlich in Form eines einzelnen Acts geschehenen anschaute. Die innere Dialectik des Bewußtseyns ist zu einer einzelnen empirischen Geschichte objectivirt. So faßte die Menschheit den Bruch zwischen ihrer Idee und ihrem wirklichen, unmittelbaren, natürlichen Zustande in der Vergangenheit als den Verlust des Zustandes, wo sie in ungetrübter Einheit mit ihrer Idee lebte, in der Zukunft erblickte sie als Ziel der Geschichte die Ausführung ihrer Aufgabe und den Sieg über die feindliche Macht, welche der erste Anlaß ihres Bruchs war und diese doppelte Anschauung ihres seligen Zustandes in der Urzeit und in der Zukunft tröstete sie über das gegenwärtige schmerzliche Gefühl ihres innern Bruchs.

Folgerungen wie z. B. daß der Bruch des Menschen mit seiner Substanz als eine unmittelbar gegebene Zuständlichkeit, nicht aber als That und als Sündenfall betrachtet, oder daß gar das Böse für nothwendig ausgegeben werde, sind in der obigen Auffassung schon beseitigt. Die Natürlichkeit, in der der menschliche Geist im Anfange war, ist weder thierische Rohheit noch das Böse in der Form von Zuständlichkeit, sondern nur die reine Unentschiedenheit des Geistes über sich selbst, in welcher er sich in seiner Einzelheit vom Reichthum seiner Idee noch nicht getrennt hatte. Seine Idee konnte hier für den Geist nur in Form des unmittelbaren Gefühls seyn, sich nur im innern Brüten desselben offenbaren und als unaufgeschlossenes Mysterium eine unbestimmte Entzückung zur Folge haben. Das natürliche Moment war noch nicht für sich fixirt, in welchem Falle es allein das Böse hätte seyn können; es war noch verschmolzen im allgemeinen und unentwickelten Leben der Idee. Eine That und Verschuldung ist aber der Bruch wirklich, wenn sie sich auch nicht in einem zeitlich discreten Momente und in einem empirisch einzelnen Factum darstellen konnte. Eine Menge von Reibungen der Leidenschaft, eine Menge Ausbrüche der Differenz und der Zerspaltung zwischen den Einzelnen mußte

vorhergehen, bis die Menschheit im unglücklichen Gefühl der Zerrissenheit das Bewußtseyn vom Gegensatz zwischen ihrem natürlichen Zustande und ihrer Idee gewinnen konnte. Eine Reihe von Thaten ist also der Sündenfall oder eigentlich ist er der allgemeine Act des Geistes, der zum Bewußtseyn über den Gegensatz von seiner wirklichen Bestimmtheit und seiner wesentlichen Bestimmung gelangt. Auch als nothwendig ist hiermit das Böse und die Sünde nicht gesetzt, sondern nur der Sündenfall als die empirische Selbsterfahrung, in der der Geist sich erfährt und von seinem Begriff unterscheidet. Und auch nur in Einem Augenblick ist diese Selbsterfahrung des Geistes Sünde, sie ist auch sogleich wieder der Schreck des Geistes über sich selbst, indem er sich seiner Bestimmung gegenüber erfährt und damit das bewußte Erleben seiner Idee. Der Sündenfall ist der Uebergang des endlichen Geistes von sich zu seiner Idee.

Die Natur dieses Uebergangs wird noch bestimmter zu entwickeln seyn, wenn wir die Art und Weise prüfen, in welcher sich das hebräische Bewußtseyn den ersten allgemeinen Gegensatz in der Geschichte der Menschheit denkt.

§. 4.

Der Anfang von der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit. (Gen. 4, 1. — 6, 4.)

Die erste Entwickelung in der Geschichte ist nach hebräischer Vorstellung durch zwei Geschlechter geschehen, die schon in ihren Stammvätern nach ihrer eigenthümlichen Anlage präformirt waren, sich neben einander, zunächst ohne innere Berührung, fortpflanzten und durch ihre Vermischung die Welt mit Freveln erfüllten, die durch die Sündfluth gestraft wurden.

Die historische Glaubwürdigkeit dieses Berichts wird uns aber sogleich zweifelhaft, wenn wir auf die Länge, die dem Lebensalter der Erzväter der Menschheit bis zur Sündfluth hin zugeschrieben wird, reflectiren. Daß durch die Sündfluth die leibliche Natur der Menschen, wenn freilich auch

nur allmählig verändert und damit ihr Lebensalter verkürzt sey, können wir nicht zum Beweis für die geschichtliche Richtigkeit des Berichts anführen; denn in jenen Zweifel ist ja nicht weniger der Bericht von der Sündfluth hinein gezogen. Auch ein innerer Zweck für die Höhe des Lebensalters ist in den Verhältnissen jener Zeit nicht zu entdecken. Denn sollte dadurch die Ueberlieferung von Kenntnissen und Künsten gesichert werden, so mußten vielmehr Kenntnisse, die durch menschliche Thätigkeit erworben waren, wenn das Bedürfniß dasselbe blieb, auch durch die Kraft, die sie erworben hatte, bewahrt werden können. Sollte die Höhe des Lebensalters zum Schutz der geschichtlichen Tradition dienen, so giebt es eben nicht so viel, was in dieser Zeit geschehen wäre und Inhalt für die Erinnerung seyn könnte, oder sollte wirklich mehr geschehen seyn als berichtet ist, so hätte das Mittel nicht seinen Zweck erreicht. Und hätten vielleicht göttliche Offenbarungen nicht anders für die Erinnerung aufbewahrt werden können, so haben wir im Bewußtseyn des ersten Menschen wenigstens noch keinen bestimmten Inhalt gefunden, der durch seine Kostbarkeit und durch seinen ausgebreiteten Reichthum ein Wunder verlangt hätte, damit seine Ueberlieferung möglich gemacht würde.

Diese teleologische Untersuchung können wir aber ganz fallen lassen, da es unmöglich ist, daß überhaupt etwas vom Lebensalter der Erzväter geschichtlich gewußt werde, da *die ersten Menschengenerationen das Lebensalter nicht nach einem bestimmten Zeitmaaß abmessen konnten.* Denn ein solches Maaß konnten sie im Anfange gar nicht einmal haben. Wenn Jahre gezählt werden sollen, so setzt das eine vielfache Erfahrung, die nur durch viele Versuche und auch Täuschungen hindurchgehen muß, und eine Reflexion voraus, wodurch das Jahr aus seiner an sich und empirisch gegebenen Existenz zu einem *allgemeinen Gedanken* erhoben ist. Denn Objecte, die wir zählen, nehmen wir nicht in der Form ihrer bloß äußern Existenz auf, sondern wir fassen sie in ein, wenn auch äußerliches, Gedanken-

verhältniß zusammen und setzen sie in demselben als ideell. Dazu muß uns der empirische Gegenstand geläufig und völlig in unserm Besitze seyn. Unser Bericht geht hingegen von der Voraussetzung aus, daß dem Menschengeschlecht vom ersten Augenblick seines Daseyns an das Jahr eine geläufige Vorstellung gewesen sey und gründet sich damit auf eine Unmöglichkeit.

Wenn auch die Chronologie fällt, so könnte es doch möglich scheinen, daß der Inhalt jener Zeit geschichtlich und nur nicht in der richtigen zeitlichen Bestimmtheit überliefert sey. Zur Zeit des Enos, in der dritten Generation der Menschheit, sagt der Bericht C. 4, 26., fing man an, den Namen Jehova's anzurufen. Es soll das nicht heißen, daß man damals erst die Gottheit als Jehova kennen lernte, sondern, daß man Jehova jetzt feierlich in einer Gemeindeversammlung zu verehren anfing. Die Kenntniß Jehova's wird vorausgesetzt und nur die erste Ausbildung der religiösen Gemeinde berichtet.

Dieser Bericht aber und seine Voraussetzung beruhen wieder auf einer Unmöglichkeit. Jehova ist der Gott, dessen Anerkennung auf Offenbarung beruht. Wie nun jede Offenbarung, indem sie einen Inhalt im Bewußtseyn setzt, das nur thut, indem sie gegen einen unwahren Inhalt des Bewußtseyns sich negativ verhält, so setzt auch die Offenbarung von der Einheit Jehova's den positiven Begriff des Monotheismus nur in und mit der Ausschließung des Polytheismus. Wollte man der Offenbarung diese ihre negative Beziehung nehmen, so würde man sie selbst in ihrem Wesen zerstören.

Bewahren wir daher, wie wir müssen, der Offenbarung dieß ihr negatives Verhältniß, so folgt nothwendig, daß die erste Menschheit überhaupt nicht durch Offenbarung den Begriff der Gottheit erhalten konnte. Denn im ersten Moment ihres Daseyns war das Bewußtseyn der Menschheit noch nicht durch einen unwahren Inhalt wirklich eingenommen, der nun durch Offenbarung hätte negirt werden müssen.

Ist nun Offenbarung überhaupt im Anfange der Menschheit nicht möglich, so kann hier noch weniger die Offenbarung Jehova's stattfinden. Denn die Vorstellung von Jehova ist der Kampf des Monotheismus mit dem Polytheismus. Von dem letztern behauptet aber auch nicht einmal der Bericht, daß er der Anrufung Jehova's zur Zeit des Enos vorangegangen sey.

Aus demselben Grunde, weil hier im Anfang keine Offenbarung möglich ist, ist die Himmelfahrt des Henoch (C. 5, 22—24.) nicht als historisch festzuhalten. Denn die Himmelfahrt ist nur möglich und begreiflich in der Sphäre der Offenbarung, da sie eine Seite an der Erscheinungsform derselben ist. Sie kann daher auch nicht eintreten, wo Offenbarung überhaupt nicht gegeben ist.

Die Selbstbegründung und Selbstanschauung des hebräischen Bewußtseyns in der Vergangenheit kann uns also nicht als historisch begründet Stand halten. Es bleibt nun noch die Form des Gegensatzes, in welchem der biblische Bericht die erste Entwickelung der Menschheit faßt, und die Katastrophe, in der der Gegensatz sich aufgehoben habe, zu untersuchen.

An das Ende der beiden Geschlechter, die sich neben einander entwickelten, setzt der Bericht als eine arge Verschuldung der Menschheit die Vermischung der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschheit, bei denen es zunächst ungewiß ist, in welchem Verhältniß sie zu einander und zu jenen beiden Geschlechtern stehen.

Daß der Bericht unter den Kindern der Gottheit Menschen versteht, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange, da er immer nur von der Verschuldung der Menschheit spricht. Jehova sieht, daß die Bosheit der Menschen groß ist auf der Erde, es reuet ihn, den Menschen geschaffen zu haben und den Menschen soll die Strafe treffen. Die Anschauung des Berichts hat nun auch eine Seite an ihr, wonach der Gegensatz der Kinder der Gottheit und der Töchter der Menschheit mit dem Gegensatz der Sethiten und der Kainiten zusammenfällt.

Die Notiz, daß von Enos Zeiten an Jehova gottesdienstlich verehrt wurde und das hervorleuchtende Beispiel des Henoch lassen uns in den Sethiten einen Familienzusammenhang erkennen, in dem eine ungetrübte Beziehung auf Gott geherrscht habe. In dieser Familie wurde auch die Erinnerung an die göttliche Verheißung vom Siege der Idee der Menschheit treu aufbewahrt und im Schmerz über den Gegensatz, der das Geschlecht der Menschen quälte, harrte der Vater Noah's auf den zukünftigen Trost [1]).

Der Character der Kainiten dagegen ist in der Beziehung des einzelnen, empirischen Selbstbewußtseyns auf sich selbst und seine Interessen zu suchen. Sie erhoben ihren Selbstwillen zur Autonomie, und unterwarfen sich die Natur, damit sie ihren selbstgemachten Bedürfnissen diene. Wird doch schon von Kain gesagt, er habe die Kraft besessen, den unermeßlich großen Schritt zum Ackerbau und zur Gründung einer Stadt zu thun und ihm ähnlich haben auch seine Nachkommen die ersten Erfindungen des gewerblichen Lebens und der Kunst gemacht. Aus ihrer Mitte gingen wahrscheinlich die Nephilim, die Titanen hervor, welche schon da waren, ehe auch aus der Vermischung der beiden Familienlinien die Gewaltigen entstanden. C. 6, 4.

Daß die Gewaltsamkeit des Eigenwillens und die Herrschaft des natürlichen Bewußtseyns auch in das Geschlecht der frommen Sethiten eindrang und allgemein wurde, ließe sich wirklich vorstellig machen aus der Vermischung beider Familiengeschlechter und aus der Aufhebung ihres Gegensatzes. Denn war der geistige Gegensatz der Frommen und Gottlosen zugleich durch den Familienunterschied bestimmt, so war der natürliche Zusammenhang der Familie das erste sittliche Band und allgemeine Gesetz, welches den Eigenwillen zügelte. Auf dem Familienzusammenhange mußte daher die Weltordnung beruhen, war jener zerrissen, so war auch diese aufgehoben und ein regelloser Kampf der Leidenschaften mußte

[1]) Gen. 5, 29.

eintreten. Denn außer dem Familiengesetz gab es noch keine sittliche Norm, der sich diejenigen unterworfen hätten, die jenem sich entzogen.

Die Erscheinung eines solchen Kampfs der Leidenschaften finden wir in der Geschichte der einzelnen Völker wieder und zwar auch in dem Momente, wo der erste Naturzustand aufgelöst ist, ohne daß die geistigen sittlichen Gesetze für das Bewußtseyn schon Wirklichkeit erhalten haben. Es geschieht hier in beschränktem Kreise, was nach unserm Bericht für den Umfang der ersten Menschheit geschehen ist.

Obgleich wir aber nach dem Bericht uns eine Vorstellung vom Gang der Geschichte bilden können, die wenigstens nicht ohne Analogie ist, so hindern uns doch die Attribute der beiden Familiengeschlechter daran, sie als wirkliche Vorstellung eines historischen Ereignisses zu fassen. Denn die beiden Notizen über das Geschlecht der Sethiten, die gottesdienstliche Verehrung Jehova's von Enos an und die Himmelfahrt des Henoch, erkannten wir als solche, die dem Begriff und dem Gange der Offenbarung widersprechen. Ohne diese beiden Angaben wissen wir aber vom Geschlecht der Sethiten nichts und entschwindet uns ihre Eigenthümlichkeit, so fällt auch ihr Gegensatz gegen die Kainiten. Wir brauchen nun auch nicht noch darauf hinzuweisen, daß der eigenthümliche Character der Kainiten gegen die Kritik nicht sichrer ist als der der Sethiten, daß Kain schon unmöglich den Schritt zum Ackerbau gethan haben kann und daß mit dem erfinderischen Geist des Ahnen auch der seiner Nachkommen erloschen ist. Es ist überflüssig hieran zu erinnern, weil wenn die eine Seite des Gegensatzes zu Grunde geht, es auch mit dem Ganzen überhaupt geschieht.

Es ist nun ein auffallender Widerspruch im biblischen Bericht, daß mit dem Gegensatz der Sethiten und Kainiten sein Gegensatz der Kinder Gottes und der Töchter der Menschen noch nicht vollständig negirt ist. Eigentlich sollte es seyn, da nach seiner Vorstellung beide Gegensätze zusammenfallen. Allein er umfaßt

wieder nach einer andern Vorstellung, die ihm auch zu Grunde liegt, in den Kindern der Gottheit mehr als nur die besondere Familie der Sethiten und eben in den Menschen, von deren Töchtern er spricht, mehr als die bestimmte Familie der Kainiten. Denn diese Ausdrücke sind zugleich so universeller Natur, daß sie nicht nur jeder ein einzelnes Familiengeschlecht bezeichnen können. Die Menschen, von deren Töchtern die Kinder Gottes sich reizen lassen, C. 6, 2. sind nicht eine besondere Klasse von Menschen, sondern die Menschen schlechthin, die Menschheit überhaupt, eben die Menschheit, von der C. 6, 1. erzählt wird, daß sie sich über die Erde auszubreiten anfing und daß ihr Töchter geboren wurden. Sind nun, wie feststeht, die Kinder der Gottheit auch nur Menschen, so tritt das in Widerspruch damit, daß die Menschen, mit deren Töchtern sie sich verbanden, schon selbst die gesammte Menschheit sind. Zur gesammten Menschheit stellt also der Bericht eine Form der Menschheit in Gegensatz, die nicht in jener mit begriffen ist, neben jener existiren soll und doch, wenn wir die Sache verständig betrachten, unter dieser Bedingung nicht existiren kann.

Die Kinder der Gottheit, welche menschlichen Geschlechts sind und doch wieder von der gesammten Menschheit C. 6, 1. 2. unterschieden werden, können nur verstanden werden als die Menschheit auf einem Standpunkte, der verschieden war von dem Standpunkte, auf welchem die Menschheit stand, deren Töchter erwähnt werden. Den Namen Kinder der Gottheit konnte aber nur eine Generation der Menschheit erhalten, für welche der Begriff der Gottheit und der Menschheit unmittelbar identisch war. Kein andrer Standpunkt als eben dieser kann der Standpunkt des ersten religiösen Bewußtseyns gewesen seyn und die Kinder der Gottheit sind die, welche auf ihm sich befanden.

Wollen wir uns, um diese Vorstellung zu untersuchen, die erste Form des religiösen Geistes reconstruiren, so sind wir dazu berechtigt, ohne daß wir zu fürchten brauchten, al-

lein durch den Versuch schon in das Reich der bloßen Einbildung zu gerathen. Denn jene erste Form ist unmittelbar gesetzt durch den Begriff des Geistes und die freie Thätigkeit und Willkühr hat an ihr noch keinen Antheil.

Da die Schöpfung von Seiten Gottes das Setzen des Unterschieds und dieses Setzen des Andern die selbstbewußte Unterscheidung Gottes von dem Andern ist, so würde man daraus doch mit Unrecht folgern wollen, daß der endliche Geist sich auch vom Anfange seines Daseyns an von Gott mit Bewußtseyn unterschieden habe. Mit der Selbstunterscheidung, in welcher Gott sich von seinem Andern unterscheidet, ist noch bei weitem nicht die Selbstunterscheidung des Menschen von Gott gesetzt. Unmittelbar ist überhaupt nicht die Wahrheit für den endlichen Geist, sie muß für ihn werden. Aber wohl fängt sie für ihn in der Form der Unmittelbarkeit an. So sehr der endliche Geist an sich durch den göttlichen Proceß, in dem der Unterschied gesetzt ist, vermittelt ist, und diesen Proceß zu seiner Voraussetzung hat, so ist doch sein Seyn der zur Unmittelbarkeit abgeschlossene Proceß und die erste Form, in der er sich vorfindet, ist eben die der Unmittelbarkeit, in welcher noch kein Reflexionsverhältniß und kein bestimmter Gedanke des Unterschieds von Gott gegeben ist. Gott erscheint wohl dem endlichen Geiste vom ersten Momente an, in welchem dieser ist, aber diese erste Erscheinung kann nur die im unmittelbaren Gefühl seyn, so daß Gott nur in der eigenen Bestimmtheit und Zuständlichkeit des Ich erscheint. Das ist es auch, was jede Annahme einer Offenbarung im Anfange der Menschheit unmöglich macht, weil die Offenbarung einen Standpunkt des Bewußtseyns voraussetzt, welches den Zwiespalt zwischen seiner natürlichen Bestimmtheit und seiner Idee in sich trägt. Im Anfange ist nur diejenige Offenbarung vorhanden, welche im Wesen und in der Zuständlichkeit des Selbstbewußtseyns unmittelbar liegt und in welcher das Selbstbewußtseyn das Gott in der Schöpfung Bejahende ist. Diese Bejahung der Gottheit ist noch ungetrennt vom Selbstbewußtseyn, dessen Be-

stimmtheit sie ist. Alle Bewegungen des Bewußtseyns sind mit dem Selbstbewußtseyn noch verschmolzen. Der reflectirende Gedanke vom Unterschied seiner und Gottes ist für diese Form des ursprünglichen Bewußtseyns noch unmöglich, so wie auch der Gedanke vom Unterschied des Endlichen und Unendlichen noch nicht gesetzt ist. Auch für den Willen gilt diese Unmittelbarkeit. Der Wille hat sich noch nicht als einzelner von einem allgemeinen getrennt, beide sind sich noch nicht entgegengesetzt.

Diese Form der Religion ist, wenn wir sie reflectirend betrachten, die niedrigste zu nennen, weil der Gedanke des Endlichen und des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn und das Gottesbewußtseyn sich in ihr noch nicht unterschieden hatten. Sie überhaupt zu benennen und einen bestimmten, empirisch gegebenen Ausdruck für ihren Begriff zu finden, ist eigentlich unmöglich. Denn wollte man sie Monotheismus nennen, weil sie in die Sphäre des Göttlichen keine Mehrheit verlegt, so steht dem entgegen, daß Monotheismus nur in zwei Formen möglich ist, von denen ihr keine von beiden eignet. Entweder, wie im Monotheismus der alttestamentlichen Offenbarung, wird der Gedanke der Einheit durch die Ausschließung der Mehrheit vermittelt. Oder die Mehrheit wird, wie im christlichen Monotheismus, zum innern Unterschied der Einheit erhoben.

Wollte man sie ferner Pantheismus nennen, weil ihr die Erscheinung des Göttlichen noch nicht vom Ich unterschieden war, so steht dem entgegen, daß Pantheismus nicht möglich ist, wenn er sich nicht als die Anschauung von der Auslegung des Absoluten weiß und daß er die Reflexion voraussetzt, wenn auch nur, um sie im Absoluten sich auflösen und verschwinden zu lassen.

Eigentlich können wir jene primitive Religion nicht einmal Einheit des göttlichen und menschlichen Willens oder Einheit des Selbstbewußtseyns und Gottesbewußtseyns nennen. Wenigstens ist es ein ungenauer Ausdruck, da in ihm die Einheit unterschiedener Momente gesetzt ist, welche doch für jenen Standpunkt noch nicht unterschieden sind.

Ja selbst wirkliche Religion können wir sie nicht nennen, da in ihr das Göttliche als solches noch nicht Object ist, auf welches sich das Bewußtseyn beziehe.

Weil endlich das Selbstbewußtseyn in ihr sich noch nicht als solches weiß, so kann es auch keine Erinnerung geben von der Zeit, die der Geist verlebte, so lange er in jenem Zustand des Traumes sich befand. Dieser Standpunkt des Geistes kann nur aus seinem Begriff reconstruirt werden, und selbst dann können wir ihn nur mit Ausdrücken beschreiben, die für ihn uneigentlich sind, weil in der Sprache des wirklichen historischen Geistes kein Ausdruck sich findet, der so ohne Reflexion ist, daß er für ihn passe. Eine andere Weise, in der er gewußt werden kann, ist die mythische Anschauung des Geistes, der aus dem Traumleben schon erwacht ist, sich im Unterschied von seiner Idee weiß und die vollendete Einheit mit derselben als seinen verlornen Zustand in der Urzeit anschaut. Von diesem mythischen Standpunkte aus hat die Vorstellung von den Kindern der Gottheit ihren Ursprung genommen, sie ist die Vorstellung von der Menschheit, wie sie in seliger Einheit mit der Gottheit lebte.

Der Weg, der den Menschen zur Gewißheit seines Selbstbewußtseyns, seines eigenen Willens und der besondern Existenz und damit in die Geschichte führte, ist durch die Natur seines ursprünglichen Zustandes selber angebahnt. Die Nothwendigkeit, die ihn aus diesem hervortrieb, führt sich in folgender Weise aus. Indem das Selbstbewußtseyn in seiner unendlichen Ausdehnung über seine besondre Gestalt hinausgeht, versenkt es sich ins Allgemeine. Es verliert sich in diesem und kann sich in ihm nicht festhalten. So erscheint ihm das Allgemeine als das Andere seiner selbst und der Uebermacht desselben gegenüber sucht es nun sich selbst zu behaupten und zu retten. Der Mensch geht in sich, wird wirkliches Selbstbewußtseyn und erfaßt sich in seinem eigenen Willen. Er weiß sich nun dem Allgemeinen gegenüber als Ich und als Mensch.

Wie aber konnte der Mensch sich auf diesem neuen Stand-

punkte anders finden, als wie es vom natürlichen Menschen zu erwarten ist? Sein Wille ist noch die unmittelbare Begierde, sein Selbstbewußtseyn steht noch in der Form der empirischen Zufälligkeit. Der Uebergang der Menschheit zu diesem zweiten Standpunkt mußte mit Kämpfen des Eigenwillens verbunden seyn.

Sind im biblischen Bericht die Kinder der Gottheit die mythische Vorstellung vom Zustand der Menschheit in ihrer seligen Unschuld, so ist nun die Menschheit, mit deren Töchtern sich die Kinder der Gottheit vermischten, die mythische Vorstellung von der Menschheit, die sich in ihrer Selbstständigkeit erkannt hat und im Zwiespalt der Differenz von ihrer allgemeinen Idee sich befindet.

Die Vermischung der Kinder der Gottheit mit den Töchtern der Menschheit ist nach dem Bericht eine solche, die nicht hätte seyn sollen. Er stellt sie sich vor als eine solche, die aus dem Antrieb der lüsternen Begierde hervorgegangen sey und die Heiligkeit der Kinder der Gottheit zerstört habe. Sie ist daher eine ungesetzliche, die den Character der bloßen Geschlechtslust und der Hurerei an sich trage. Als Abfall von ihm betrachtet sie Jehova und sie bringt ihn zur Reue darüber, daß er den Menschen geschaffen habe. Erinnern wir uns nun, daß die ungesetzliche Geschlechtsvermischuug und die Hurerei im Alten Testament das Bild für den religiösen Abfall ist und dieses Bild bei den Hebräern so alt ist, daß es auf eine noch ältere orientalische Anschauung zurückgeführt werden muß, so sehen wir, was es bedeute, wenn der Bericht sagt, die Kinder der Gottheit vermischten sich in fleischlicher Lust mit den Töchtern der Menschheit. Die Menschheit, heißt es, ist von ihrem ursprünglichen Standpunkt der reinen Gottseligkeit zu dem Standpunkte, wo sie sich als die Menschheit der Gottheit entgegensetzte, abgefallen. Diesen wirklichen historischen Act, der aber eine innerliche Bewegung des Geistes ist, schaut der Mythus als jenen äußern, einzelnen Vorgang an.

Weil der Mythus seinen innern Grund und die Erscheinung, in welcher er diesen anschaut, nicht für die Reflexion unterscheidet, so sind mit ihm nothwendig Inconsequenzen verbunden, über die er auch kein Bewußtseyn hat. So wollte unser Mythus den Uebergang aus einer Form des religiösen Geistes in die andre anschauen. Dagegen verstößt es, daß er schon vor jenem Uebergange einen Unterschied in der Menschheit sieht, jenen Gegensatz der gottesfürchtigen Sethiten und der autonomen Kainiten. Diese Inconsequenz kommt von einer andern Seite der mythischen Anschauung her, welche das in der Zeit Gewordene, hier den Zwiespalt des religiösen Bewußtseyns, in der Form begreift, daß sie es als präexistirend setzt. Und zwar thut es in unserm Fall der Mythus mit demselben Problem, dessen Lösung er in der Vermischung der Kinder der Gottheit mit den Töchtern der Menschheit besitzt. Unter dem Bilde der geschlechtlichen Vermischung konnte er aber den Uebergang der Formen des religiösen Geistes nicht vorstellen, wenn er nicht doch schon in der Vergangenheit einen Unterschied des religiösen Bewußtseyns setzte. Daher jene Inconsequenz. Hieraus erklärt sich uns endlich auch der Widerspruch, der sich uns oben zeigte, daß die Menschheit, mit deren Töchtern die Gotteskinder sich vermischten, einmal als die gesammte Menschheit erscheint, und im Grunde doch nur ein Theil der Menschheit ist, zu der auch die Gotteskinder gehören. Als die gesammte Menschheit erscheinen die Menschen, deren Töchter die Begierde der Gotteskinder entzündeten, insofern der Mythus den Standpunkt des entschiedenen Bewußtseyns als den allgemeinen Standpunkt der Menschheit im Auge hat. Als ein besondrer Theil der Menschheit erscheinen sie ihm, insofern er den Zwiespalt des entschiedenen Bewußtseyns schon in einem frühern Gegensatz des religiösen Geistes präexistiren läßt.

Weil im Abfall endlich das abfallende Subject das wirklich thätige ist und der Standpunkt, zu dem es abfällt, sich ihm als die reizende Möglichkeit vorspiegelt, daher kommt es, daß die abfallenden Gotteskinder eigentlich als die Söhne

der Gottheit auftreten und ihre Begierde durch die Töchter der Menschheit gereizt wird.

Der betrachtete Bericht erklärt übrigens denselben innern Bruch des Geistes in mythischer Weise, den wir schon als Inhalt des Mythus vom Sündenfall erkannt haben. In letzterm Mythus ist jener Bruch durch eine einzelne That des ersten Menschen motivirt. Wenn auch diese That nach der Stellung des ersten Menschen dem Mythus als eine allgemein entscheidende erschien, so blieb ihm doch noch übrig, was im Sündenfall zunächst persönliche That des ersten Menschen war, wirklich als Gesammtthat der Menschheit überhaupt zu setzen. Diese Ergänzung ist im zweiten Mythus gegeben, welcher den Uebergang aus der Unschuld in die Schuld der Entschiedenheit in universeller Form als eine gemeinsame Verschuldung darstellt.

§. 5.

Die Sündfluth und die Sprachen- und Völkertrennung.
(Gen. 6, 5. — 11, 25.)

Es bleibt noch das letzte Stadium der Selbstbegründung des hebräischen Bewußtseyns übrig. Auf diesem Stadium besitzt es in religiöser Beziehung seine historische Voraussetzung im Glauben Noah's und in dem Segen, den dieser über seinen Sohn Sem und dessen Nachkommen ausgesprochen hatte, und als Volksbewußtseyn verfolgt es sich selber in genealogischer Linie durch die Wechsel der Geschichte hindurch bis auf Sem zurück.

Dieser letzte Abschnitt der Vorgeschichte hat überhaupt sein vorwiegendes Interesse auf das Problem gerichtet, wie die Völker entstanden und wie es komme, daß sie durch verschiedene Sprachen getrennt seyen. Diese Völkerverhältnisse hat er schon im Auge, wenn er C. 9, 19. von den drei Söhnen Noah's sagt, daß sich von ihnen aus die ganze Erde ausbreitete; und wenn Noah C. 9, 25—27. über seine Söhne Fluch und Segen ausspricht, so geschieht dieß in Bezug auf die Art und Weise, wie sie in ihren Nachkommen fortle-

ben und sich zu einander gestellt finden würden. Die Entstehung der Völkerindividuen und die Sprachentrennung fällt aber dem Bericht zusammen. Wenn er daher C. 10. die verschiedenen Völker nach ihrer Abstammung von den Söhnen Noah's aufzählt, so setzt er die Verschiedenheit der Sprachen voraus und weist auf eine Katastrophe hin, 10, 25. die zu Peleg's Zeiten die Scheidung der Menschheit bewirkte. Das hier nur kurz angedeutete holt er C. 11, 1—9. ausführlich nach, er geht zu dem Zwecke auf den Zustand der Menschheit zurück, wo sie Eine Zunge und Sprache war und motivirt, wie die Zertheilung der Völker und Sprachen geschah. Die Sündfluth hat für dieses Hauptinteresse des Berichts nur die Bedeutung, daß sie zur Verbreitung der Völker reinen Boden schaffte; sie wird daher auch für die folgende Untersuchung erst in Betracht kommen, wenn wir die Anschauung des Berichts von jenen Völkerverhältnissen kritisch betrachtet haben.

Die Ausbreitung der Völker ist aber zunächst zu untersuchen in Bezug auf das formelle Moment der Zeit, innerhalb welcher der Bericht sie geschehen läßt. Nach ihm sind seit der Sündfluth bis zur Berufung Abraham's noch nicht volle vier Jahrhunderte verflossen. Nach seiner Chronologie stirbt Noah wenige Jahre vor Abraham's Zug nach Canaan und Sem überlebt sogar Abraham um 35 Jahre. Innerhalb dieses Zeitraums von nicht vier Jahrhunderten sind die Völkerschaften entstanden, die von Medien bis Tartessus an der westlichen Küste von Spanien lebten und Abraham kommt überall, wohin er zieht, zu vollständig ausgebildeten Reichen. In Canaan findet er schon sehr mannichfaltige Völkergruppen, die vielen kleinen canaanitischen Stämme mit geordneter Verfassung unter ihren Königen und in Städten wohnend. Auch die Philister traf er in monarchischer Verfassung an. Aegypten lebte unter seinen Pharaonen. Von Osten her machen verbündete Könige einen Feldzug nach dem Jordangebiet, um abgefallene Vasallen zu züchtigen. Kurz, wir finden im Zeitalter Abraham's

schon mächtige, eigenthümliche Reiche in großer Anzahl und auch schon mannichfache Beziehungen unter ihnen angeknüpft.

Diese Uebersicht führt uns zur bedenklichen Frage: ist es möglich, daß in nicht ganz vier Jahrhunderten von Einer Familie aus diese Völkermasse sich hatte bilden und von Osten her bis nach dem äußersten Westen, bis wohin sich die phönicische Schiffahrt erstreckte, vom Tigrisgebiete bis nach Tartessus ausdehnen können? Ist es möglich, daß in dieser kurzen Zeit sich alle diese eigenthümlichen Volkscharactere, diese Menge von policirten Reichen consolidiren konnten? Und das Alles soll der Eine Noah erlebt haben?

Ehe wir antworten: es ist unmöglich, weil die Familie nicht unmittelbar Völker, sondern nur eine Mehrheit von Familien setzt, wollen wir erst untersuchen, wie sich der Bericht den Hergang der Völkerbildung vorstelle und ob er vielleicht das Unmögliche durch die Art und Weise, wie sich die Menschheit in Völker getheilt habe, möglich mache.

Es wird immer für die empirische Forschung unmöglich seyn, dem ersten Ursprung der Völkerindividualitäten auf die Spur zu kommen, da es sogar mitten in historischen Zeiten unmöglich ist, den Zeitpunkt zu bestimmen, in welchem eine Volksindividualität als solche und als diese bestimmte ins Leben trat. Das Geheimniß der Geburt der Völker ist der innere Zusammenhang, daß das Volk, sobald es als Volk existirt, sogleich auch als dieses bestimmte Volk, d. h. mit diesen bestimmten Anschauungen u. s. f. gesetzt ist. Wie kein Mensch von seiner Geburt wissen kann, so kennt auch kein Volk das Mysterium seiner Geburt und auch Andere können dieselbe nicht beobachten und referiren, weil die Geburt eines Volks als die Geburt einer geistigen Bestimmtheit kein Gegenstand der Beobachtung ist. Wie willkommen muß uns nun der Bericht seyn, der uns erzählt, wie die Völker überhaupt als verschiedene entstanden sind. Er erzählt uns nämlich die Art, wie die Verschiedenheit der Sprache, welche die Eigenthümlichkeit der Völker bedingt, entstanden sey. Das Factum der Sprachen- und Völkerscheidung verlegt er

in das Stromgebiet des Euphrat; er knüpft es an die Erbauung des Thurms und der Stadt, die nach der eingetretenen Katastrophe Babel genannt sey, es selbst aber führt er auf den Willen Gottes zurück, der die Menschheit wegen jenes Baues strafen wollte. Nach der Vorstellung des Berichts geht daher das Factum der Sprachentrennung unmittelbar vom Willen Gottes aus, es tritt mit Einem Schlage in die Menschheit ein und ist von ihm als Wunder gefaßt.

Gegen diese Vorstellung spricht aber der Umstand, daß die Katastrophe, welche die Verschiedenheit der Sprachen bewirkte, ein geistiges Factum ist und durch das Bewußtseyn vermittelt seyn muß. Denn die Verschiedenheit der Sprachen ist identisch mit der Verschiedenheit des Bewußtseyns. Mit der Sprache sind die Völker zugleich unterschieden durch ihre Anschauungen, Vorstellungen u. s. w. Gott müßte daher den Menschen, indem er ihnen unmittelbar die Sprache auseinanderriß, zugleich die Identität des Bewußtseyns zerrissen haben, ohne daß dieser Riß sich innerlich vermittelt hätte. Und noch dazu hätte diese Zerreißung der Identität in zwiefacher Hinsicht geschehen müssen. Zuerst hätte der Zusammenhang der Einzelnen unter einander, die Gemeinsamkeit der Interessen, das sittliche Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit aufgehoben werden müssen. Aber das widerspricht der Natur des Geistes, daß das Bewußtseyn der Einheit, welches zumal auch auf dem Gefühl der natürlichen Bande, hier der Familienbande, beruht, mit Einem Schlage getilgt werden könnte. Noch schlimmer jedoch steht es für den Bericht nach der andern Seite hin, wonach auch für jeden Einzelnen die Identität des Selbstbewußtseyns hätte negirt werden müssen. Denn derjenige, der sich mit Einemmale im Besitz einer andern Sprache sieht, so daß ihm seine frühere Sprache vollständig entschwunden ist, hat auch ein ganz anderes Bewußtseyn erhalten, sein Gedächtniß ist aufgehoben, die frühere Bestimmtheit seines Geistes ist bis auf die letzte Spur verwischt, die Möglichkeit der Erinnerung ist verschwunden und damit ist

auch die Erinnerung von der Art und Weise, wie das frühere Bewußtseyn unterging, schlechthin unmöglich. Der Bericht negirt sich selbst durch seine Voraussetzung.

Man könnte nun zwar dem Bericht durch eine andere Voraussetzung, die er im Widerspruch mit jener beurtheilten Voraussetzung enthält, zu Hülfe kommen und ihn natürlich erklären. Nämlich das Factum, welches er auf den göttlichen Willen zurückführt, motivirt er auch innerlich. Als Grund, weßhalb die Menschen den Thurmbau unternahmen, giebt er C. 11, 4. ihre Furcht an, sie möchten zersprengt werden; sie sind also nicht mehr in einer unbefangenen Einheit verbunden, sie tragen vielmehr das Gefühl einer möglichen Scheidung in sich und die Identität ihres Bewußtseyns ist schon innerlich zerrissen. Dieser dunkeln Ahndung eines innern Risses ist auch das Mittel angemessen, welches sie ergreifen, um sich den Bruch ihres Bewußtseyns zu verdecken. Sie wollen die wirkliche Auflösung der Einheit äußerlich durch jenen Thurm verhindern. Und hat man einmal diesen Weg der natürlichen Erklärung betreten, so kann man ihn recht glücklich vollends zurücklegen. Wir brauchen nur darauf zu reflectiren, wie mit jenem gewaltsamen Versuch, die Einheit zu behaupten, diese immer mehr schwinden mußte. Denn der gemeinschaftliche Bau mußte gerade dasjenige, dessen Möglichkeit man fürchtete, zum vollen Bewußtseyn und also auch zur Wirklichkeit bringen. Und so wären wir am Thurm zu Babel wirklich zur Entstehung der Verschiedenheit des Bewußtseyns und der Sprachen gelangt. Allein dann fiele auch das Wunder hinweg, dann bedurfte es dessen nicht, daß die Gottheit herniederstieg, um die Sprachen zu verwirren und wir wären nur an Eine Seite des Berichts gewiesen. Ehe wir uns aber diese Inconsequenz, die zugleich Unrecht gegen den Ernst des Berichts ist, zu Schulden kommen lassen, wollen wir lieber zuvor untersuchen, ob sich jene natürliche Seite des Berichts auch in der That als historisch sichern läßt.

„Eine Stadt," sagten die Menschen, „laßt uns bauen

und einen Thurm" V. 4. Und Babel (בָּבֶל) sey die Stadt genannt worden, weil dort Jehova die Lippe der ganzen Erde verwirrt habe (בָּלַל) V. 9. Gegen die formale Richtigkeit dieser Etymologie läßt sich nichts Gegründetes einwenden, aber desto mehr gegen ihre historische Seite. Richtig ist sie für den Hebräer nur nach der gegenwärtigen Form des Worts, aber da bürgt uns nichts dafür, ob diese bestimmte Form בָּבֶל nicht erst entstanden sey, nachdem eine ältere nur durch ihren Anklang zu jener etymologischen Deutung Anlaß gegeben hatte. Daß eine solche ältere Form des Worts vorhanden gewesen sey, diese Möglichkeit kann wenigstens der Bericht nicht beseitigen, da er die ganze Stadt Babel schon vor der Sprachenverwirrung existiren läßt. Denn nach C. 10, 25. ist die Sprachen- und Völkertrennung, also auch die Erbauung Babel's in den Tagen Peleg's geschehen. Peleg ist aber die fünfte Generation von Noah ab und nun ist Babel schon die Grundlage von Nimrod's Königreich, der doch die dritte Geschlechtsfolge von Noah ab bildete, C. 10, 6—10. Durch diesen seinen Widerspruch verbietet uns der Bericht, seine natürliche Seite zur Erklärung des Faktum zu benutzen und wir müssen ihn ganz wie er ist zu fassen suchen, was nur geschehen kann, wenn wir ihn als Mythus fassen.

In der innern Nothwendigkeit des Begriffs kann die Verschiedenheit der Sprachen und Völker begründet werden. Will man aber diese Verschiedenheit aus einem einzelnen Factum ableiten, so ist das schlechthin unmöglich. Nur die mythische Anschauung kann das Unmögliche realisiren und die innere Nothwendigkeit des Begriffs in die Vergangenheit zu einer äußern Begebenheit zurückspiegeln.

Was übrigens die Grundlage betrifft, die den Mythus hervorgebracht hat, so finden wir in ihm den Widerspruch, der in der Sache auch liegt, daß er einerseits die Trennung der Menschheit in verschiedene Völker und Sprachen als ein Uebel betrachtet und als göttliche Strafe. Nach dieser Seite widerspricht die Verschiedenheit der Sprachen der

Einheit und Identität des Geistes mit sich selbst. Andrerseits betrachtet er diese Verschiedenheit als Bestimmung des Geistes; denn daß die Menschheit ihre Einheit gewaltsamer Weise festhalten wollte, ist es eben, was den Zorn der Gottheit erregte und erscheint dem Bericht als Empörung gegen den göttlichen Willen.

Entstanden ist der Mythus am wahrscheinlichsten in der Lokalität, in welche er selbst die Begebenheit verlegt, im Flußgebiet des Euphrat und Tigris, wo sein empirischer Anlaß auch am nächsten lag, da sich hier der indogermanische und der semitische Sprachstamm berühren und scheiden. Der Klang des Namen Babel gab nicht Anlaß zur Bildung des Mythus, sondern wurde nur unbefangen benutzt als historisches Zeugniß für die Wirklichkeit des Factum.

Die Völkertafel C. 10. setzt die Sprachentrennung voraus, denn sie berichtet, wie die Völker von Medien bis nach Tartessus in Spanien nach ihren Zungen und Sprachen und Geschlechtern vertheilt wohnten; aber sie hat eine andre Vorstellung vom gegenseitigen Zusammenhange der Völker, als wir im Mythus vom Thurmbau zu Babel fanden. Alle Völkerschaften der Erde werden von ihr zurückgeführt auf die drei Söhne Noah's Sem, Ham und Japhet. Die Tafel hält sich daher zugleich für eine Genealogie der Nachkommen Noah's und für eine Aufzählung der Völkerschaften, die von Osten bis Westen in ihren bestimmten Lokalitäten wohnten. Der Zusammenhang der Völker ist ihr ein genealogischer, indem sie von Individuen spricht, spricht sie nach ihrer Meinung zugleich von Völkern, und dieß beides kann sie nach ihrer Vorstellung nur so verbinden, daß sie in den einzelnen Individuen zugleich die Stammväter der einzelnen Nationen sieht. Da nun V. 25. erst zur Zeit Peleg's die Erde getheilt ist, so müssen nach der weitern Vorstellung der Tafel die Stammväter sämmtlicher Völker im Anfang noch auf Einen Punkt zusammengedrängt gewohnt haben. Bei der Völkertheilung gingen sie mit ihren Angehörigen zu gleicher Zeit an den Ort, den ihre Nachkommen später für immer bewohnten.

Widersprechend nun ist diese Anschauung der Art und Weise, wie nach C. 11. die Sprachverwirrung geschehen seyn soll, wegen folgenden Umstandes. Als Verwirrung ist die letztere regellos und ohne inneres Gesetz. Denn mit der Identität der Sprache und des Bewußtseyns mußte auch die Einheit des gesellschaftlichen Zusammenhangs zerrissen seyn. Der einzige vorhandene Zusammenhang war aber nur der der Familie, da Völker als solche erst durch den Unterschied der Sprache gesetzt sind. Die Sprachenverwirrung müßte daher auch allen Zusammenhang der Familien aufgelöst haben. Dagegen in der Völkertafel herrscht eine großartige Ordnung und ein Rhythmus, der gerade durch den Familienzusammenhang bestimmt ist.

Dieser Widerspruch brauchte der Völkertafel nichts zu schaden, so daß sie sich für sich zu behaupten vermöchte, da der Bericht von der Sprachentrennung sich uns als mythisch bewies. Indessen auch für sich betrachtet bietet sie Schwierigkeiten dar, die ihre wörtliche Auffassung als eines historischen Berichts unmöglich machen. Da nach ihr die vielen Stammhäupter der Nationen erst in der fünften Generation nach Noah auseinandergegangen seyn sollen in das Gebiet der von ihnen abstammenden Völker, so müßten wir für diesen Fall die Mechanik einer präſtabilirten Harmonie annehmen. Tartessus, Rhodus, Jonien, Medien u. s. w. hätten dann als Individuen eine Zeit lang zusammen gewohnt und sich zu Peleg's Zeit nach Tartessus, Rhodus, Jonien, Medien u. s. w. begeben. Von jener Mechanik abgesehen ist es unmöglich, daß solche einzelne Stammhäupter mit ihrer Familie sich sogleich in die entlegensten unbetretenen Lokalitäten hätten begeben sollen. Von Völkern können wir uns wohl solche Wanderungen denken, aber nicht von Familien.

Es läßt sich aber auch aus der Völkertafel selbst nachweisen, daß ihre Vorstellung vom Hergange der Völkerbildung nicht der wirkliche Hergang gewesen seyn könne. Immer der Sohn eines jeden Individuum wird von der Tafel als der Stammhalter einer neuen Nation gedacht.

Wie z. B. V. 13. Mizraim eine Nation stiftete, so auch sein Sohn Ludim. Aber wenn der Sohn für sich eine Nation stiftete, so konnte es der Vater nicht, denn dazu fehlte diesem dann der nothwendige Stoff. Nahm immer der Sohn dem Vater den Stoff der Völkerbildung, so hätte es nach der Tafel selbst ins Unendliche hinaus nie zu Völkern kommen können und sie verneint sich also selbst.

Außer der Schuld, welche die Menschheit durch den Thurmbau von Babel sich zuzog, und dem göttlichen Strafact besitzt der biblische Bericht noch eine andre Anschauung von der Theilung der Menschheit zu Völkern. Den bestimmten Gedanken einer solchen Individualisirung der Menschheit finden wir schon in der Familie Noah's. Denn wenn dieser C. 9, 25—27. Fluch und Segen unter seine Söhne vertheilt, so hat er dieselben nicht nur als Individuen im Auge, sondern in ihnen zugleich ihre Nachkommen und mit dem besondern Loos von jedem der Söhne ist auch das verschiedne Geschick und der eigenthümliche Character der Nachkommen gesetzt. Breitet die Gottheit den Japhet aus, so sind natürlich auch dessen Nachkommen ausgebreitet. Ist Jehova der Gott Sem's, so ist er es auch von dessen Nachkommen, denn bei diesen kann es sich doch erst erfüllen, daß Japhet aus seiner Verbreitung in die Hütten Sem's, d. h. in dieselbe nahe Beziehung zu Jehova zurückkehren solle. Wird endlich der Fluch gegen Ham so ausgesprochen, daß er speciell gegen seinen Sohn Canaan ausgesprochen wird, so ist damit die Beziehung auf die Nachkommen ausdrücklich hervorgetreten.

Der Segen Noah's beruht daher auf der Vorstellung einer künftigen Theilung der Menschheit und thut mit Bewußtseyn den ersten Schritt dazu, sie ins Leben zu setzen. Dem widerspricht es nun zwar, daß beim Thurmbau von Babel die Menschen nichts davon wissen, daß sie sich ihrer Bestimmung nach theilen müßten. Nur dunkel fürchten sie eine Möglichkeit, daß ihr Zusammenhang gefährdet werden könne. Indessen dieser Widerspruch schadet wenigstens dem Bericht vom Segen Noah's nicht unmittelbar, da sich uns die Erzäh-

lung von der Sprachverwirrung als mythisch bewies. Es könnte immer noch seyn, daß der erstere Bericht wirklich historische Geltung habe. Wir haben daher noch zu untersuchen, ob er auch für sich bestehen könne.

Er steht aber nicht einmal für sich selbstständig da. Die drei Söhne Noah's sind ja nicht außer Zusammenhang zu denken mit ihren Nachkommen und den Völkern, die nach der Tafel C. 10. von ihnen abstammen. Sie dienen in diesem Zusammenhange nur der Gruppirung aller Völker und zum Ausdrucke ihrer gegenseitigen Verwandtschaft und ihres eigenthümlichen Characters. Und wenn wir die prästabilirte Harmonie nicht annehmen konnten, in welcher die Völkerbildung vor sich gegangen sey, so noch weniger das Aeußerste der mechanischen Harmonie, daß alle drei Völkergruppen, welche die Tafel C. 10. kennt, im Anfange als drei Individuen präexistirt hätten. Gegen eine solche Präfiguration der Völkergruppen spricht außer der Natur der Sache auch das Bedeutungsvolle in den Namen der drei Söhne Noah's.

Man kann sich hiebei zunächst auf die Sitte des Orients berufen, nach welcher die Namen von der wirklichen Bestimmtheit der Subjecte oder ihrer Bestimmung entlehnt wurden und den ursprünglichen Namen, wenn einer schon vorhanden war, endlich ganz verdrängen konnten. So hätte Noah den einen seiner Söhne Japhet nennen können, weil er in seinen Nachkommen ausgebreitet werden sollte, C. 9, 27. Aber unmöglich konnte er seinem Sohne Ham und dem Enkel Kanaan Namen geben, die nicht durch den Gedanken bestimmt sind, mit einer Idee für ihn in gar keiner Beziehung standen und von der Lokalität hergenommen sind, die erst ihre Nachkommen bewohnten.

Wie die Völkertafel, C. 10., sich den Verwandtschaftszusammenhang der Völker durch die mythische Vorstellung der Zeugung erklärt, so sind die drei Söhne Noah's die mythische Voranschauung der Völkergruppen in drei Individuen.

Aber nicht bloß als Individuen präexistiren die Völkergruppen in den Söhnen Noah's, sondern als Individuen

mit einer besondern Bestimmung, die ihnen im Segen des gemeinsamen Vaters gegeben wird. Es fragt sich noch, in welcher Beziehung steht dieser Segen zu dem eigenthümlichen Character jener Völkergruppen und in welcher Situation des Geistes ist er entsprungen. Zuvörderst muß die Wahrheit, die ihm zu Grunde liegt, hervorgehoben werden. Wenn des Sem's nur in Beziehung auf seinen Gott gedacht wird und außer dieser Beziehung gar nicht; wenn von Japhet gesagt wird, er werde in den Hütten Sem's wohnen, also aus seiner Verbreitung zu den Hütten Sem's, mithin auch in dieselbe Beziehung zu Gott, in welcher Sem steht, zurückkehren, so ist das eine Idee, welche sich vollständig in der Weltgeschichte realisirt hat. Denn der Orient ist ja wirklich der Heerd der Religionsbewegungen gewesen und die Völker sind ideell in die Geburtsstätte der Religion zurückgekehrt, als sie in's Christenthum eingingen. Nicht weniger erfüllt sich sogar immer noch trotz der Segens der christlichen Freiheit der Fluch, daß Ham's Nachkommen Sclaven seyn sollen der Semiten und Japhetiden. Das Südland Afrika hat stets die Sklaven den weltgeschichtlichen Völkern geliefert.

Auf hebräischem Boden hat dieser Segen Noah's nicht concipirt werden können. Der Annahme des Gegentheils würde sogleich unüberwindlich der Umstand sich entgegenstellen, daß Gott hier der Gott Sem's genannt wird, eine Benennung, die im Alten Testament nicht wiederkehrt und überhaupt dem hebräischen Bewußtseyn widerspricht. Denn diesem ist der Gott der Vergangenheit der Gott Abraham's, der Gott der Väter. Einem Hebräer war es rein unmöglich, aus sich selbst und von seinem Standpunkte aus Gott den Gott Sem's zu nennen. Auf hebräischem Standpunkt konnte der Fluch gegen Ham leicht in den Fluch gegen Kanaan individualisirt werden, das Ganze konnte aber hier nicht entstehen. Dieß spricht zwingend für eine Conception vor der Offenbarung des alttestamentlichen Princips und hier kann der Segen Noah's nur entstanden seyn aus dem nachklingenden Gefühl von den Katastrophen, welche die erste

Bildung der Völkerindividuen, ihre Sonderung und die Trennung ihrer religiösen Anschauungen begleiteten. Hier ist dieser Segen der Ausdruck der lebendigen Genialität des semitischen Orients zur Religion und der mythische Widerschein des Bewußtseyns, welches der eingetretnen Differenz innerlich noch Widerstand leistete und von diesem Standpunkte aus die übrigen Völkergruppen betrachtete. Hiernach erschien es ihm als nothwendig, daß die viel-verzweigten Japhetiden zu seiner reinern Form zurückkehren müßten, und über die Hamiten sprach es wegen der fleischlichen Form ihrer Anschauung den Fluch aus.

Sind nun alle Umgebungen des Berichts von der Sündfluth mythisch und können selbst die Söhne Noah's nicht als historisch bestehen, so fällt endlich auch Noah selbst und die Sündfluth noch dem Mythus anheim und wir brauchen nicht erst daran zu erinnern, wie die Vorstellung des Berichts vom Hergange der Sündfluth selbst ihren unhistorischen Character beweist.

Die Anschauung aber, welche diesen Mythus von der Sündfluth gebildet hat, ist folgende. Seinen Uebergang zum entschiedenen Selbstbewußtseyn betrachtet der Geist als seine Schuld und als eine That, welche alle Gräuel des titanischen Trotzes zur Folge hatte. Die wüste Aufregung und Verwirrung des frühern, unschuldigen Zustandes erscheint jedoch dem Bewußtseyn nur als die Eine Seite an der Folge seines Uebergangs zur Entschiedenheit. Sie ist nur die erste Form, in welcher das Selbstbewußtseyn aus dem verborgenen Grunde des Geistes sich erhoben hat und sie wird gestraft und getilgt durch eine parallele Revolution der Elemente, die auch aus ihren Fesseln und aus den finstern Gründen, die sie gefangen halten, hervorbrechen und sich zerstörend gegen die Schöpfung richten, deren Gleichgewicht verloren gegangen ist. Andrerseits bleibt das zu sich selbst erwachte Selbstbewußtseyn, denn die Macht der Elemente vernichtet nur die regellose und chaotische Welt, die es sich zuerst mit seiner ungezügelten Kraft geschaffen hatte. Es

selbst tritt in eine neue wiederhergestellte Welt, geht mit der ersten Vorstellung eines allgemeinen Gesetzes (Gen. 9, 6.) zu der wirklichen Geschichte über und hat die Gewißheit, daß der Geist sich nun in seiner eigenen Welt bewege und von der Macht der Elemente, die nun für immer in ihre Ordnung gebannt sind (C. 8, 21. 22.) nicht mehr in seiner Entwickelung gestört werden könne.

§. 6.

Uebergang zu dem patriarchalischen Bewußtseyn.

Die Präexistenz des Monotheismus, welche das hebräische Bewußtseyn jenseits der Offenbarung an Abraham in der Urzeit anschaute, fanden wir nicht wirklich vor. Nicht einmal Geschichte in dem Sinne, daß der Entwickelungsgang der Menschheit in seiner wirklichen Erscheinungsform berichtet würde, bot uns die biblische Erzählung dar. Obwohl wir immer auf das stärkste hervorheben mußten, daß die biblische Anschauung der Urgeschichte wirkliche Erlebnisse der Menschheit zur Grundlage habe, so ergab sich uns doch, daß diese Erlebnisse selbst theils nur die innere Welt des Geistes zum Boden ihrer Erscheinung hatten, theils in einer langen Reihe geistiger Bewegungen sich ausdehnen mußten. Nur im biblischen Bericht sind sie zu äußern und einzelnen Begebenheiten verdichtet und zusammengezogen. Und faßten wir auch jene erste Entwickelung der Menschheit, wie sie wirklich nur geschehen seyn kann, als eine dauernde und ausgedehnte Bewegung oder als einzelne entscheidende Begebenheiten, in keinem Falle war von ihr verständige geschichtliche Erinnerung möglich. Als Reihe von geistigen Bewegungen konnte sie für die Erinnerung nicht haften, weil sie während ihrer Dauer dem Geiste noch nicht verständlich war; dieß konnte sie erst im Resultate seyn und war das Resultat im vollendeten Proceß gesetzt, so konnte dieser wieder nicht im Zusammenhange mit dem Resultat gewußt werden, weil beides in der Erscheinung von ganz verschiedener Gestalt war und ihr gegenseitiges Verhältniß noch nicht erkannt

werden konnte. Und sobald wir nur den Versuch machten, die erste Entwickelung der Menschheit in Form von einzelnen Begebenheiten zu fassen, so bewies sich uns das sogleich als unmöglich, da es von diesen ihrer Natur und der eigenen Voraussetzung des Berichts nach gar keine verständige Erinnerung geben konnte. Die biblische Urgeschichte setzt vielmehr die Bestimmtheit des Geistes voraus, wie sie aus seinen ersten inneren Bewegungen hervorgegangen ist und das Werden dieser allgemeinen Bestimmtheit schaut sie in einzelnen Fakten an. Sie ist die mythische Anschauung von den Voraussetzungen der wirklichen Geschichte. Das hebräische Bewußtseyn hatte sie aus der heidnischen Heimath der Patriarchen als ursprüngliches Erbtheil mitbekommen und orientirte sich nach ihrer Anleitung über seine Stellung zur gesammten Menschheit. Es befriedigte hiermit den Drang des Geistes, seine Genesis als geschichtlich anzuschauen. Da nun der Mythus als solcher mit dem hebräischen Verstandesprincip anfänglich noch in Widerspruch stehen mußte, so blieb noch die Arbeit zu vollziehen, daß beide Seiten wenigstens unmittelbar und äußerlich in Uebereinstimmung gesetzt wurden. Beide wurden in Zusammenhang gebracht, das alttestamentliche Princip schon in die Urgeschichte verlegt, um sie zu reinigen und zu verklären. Und so kam es, daß die Präexistenz des Monotheismus, die im Begriff eine ewige ist, in der Urgeschichte als geschichtliche angeschaut wurde.

Diese Selbstbegründung des hebräischen Bewußtseyns in seinem unmittelbaren Zusammenhange mit der Vergangenheit bewies sich uns (§. 1.) nur als die Eine Seite an der Anschauung des Hebräers von seinem Verhältnisse zur Vorzeit. Nun, da sie der mythischen Sphäre anheimgefallen ist, ist noch die andere Seite zu betrachten, nach welcher der Hebräer jenseits Abraham's und in dessen väterlichem Hause die Herrschaft des Heidenthums erblickte. Wollten wir uns aber nach dieser Seite hin vom Uebergang aus dem Heidenthum zum Monotheismus aus dem biblischen

Bericht der Genesis eine Vorstellung bilden, so sind uns alle Mittel dazu entzogen. Denn jener Uebergang erscheint hier in der widersprechenden Form, daß er ein unmittelbarer d. h. kein wirklicher Uebergang sey. Aus dem Heidenthum soll Abraham befreit werden und der Eine Gott erscheint ihm doch so, daß er ihm als ein bekannter entgegentritt.

Um den Uebergang aus dem Heidenthum zum hebräischen Monotheismus und Form wie Inhalt von Abraham's ursprünglichem Bewußtseyn zu entdecken, sind wir wieder an die historische Kritik gewiesen und als Anknüpfungspunkt dazu ist uns die Grundlage der biblischen Urgeschichte gegeben, so weit sie noch nicht vom alttestamentlichen Princip bestimmt ist. Der geschichtliche Boden, auf welchen diese Grundlage hinweist, der ist es auch, aus welchem Abraham hervorgegangen und der Uebergang zum hebräischen Bewußtseyn gemacht ist.

Fast unmöglich könnte es aber scheinen, diese Heimath von der Grundlage der biblischen Urgeschichte zu finden, da wenn einmal ein Einfluß des alttestamentlichen Princips auf den überlieferten Stoff zugegeben ist, sein Wirkungskreis nicht durch eine äußerliche Schranke begränzt werden kann. Was vom hebräischen Princip gesetzt sey, was nicht, wird in manchen Fällen zweifelhaft bleiben müssen, zumal die Durchdringung von beiden Seiten, vom Princip und vom gegebenen Stoff, nur als eine allmählige zu denken ist, nur durch die Gesammtthätigkeit des Volksgeistes vermittelt seyn kann und sich also durch die große Periode des Aufenthalts in Aegypten hindurch zieht. Einzelne Züge des Ganzen z. B. die gemeinsame Verehrung Jehova's von Enos an scheinen so sehr allein aus hebräischer Anschauung hervorgegangen zu seyn, daß man zweifeln kann, ob sie überhaupt eine Grundlage in der frühern Ueberlieferung gehabt haben. Endlich dürfen wir uns durch den Zusammenhang, der die einzelnen Glieder der biblischen Urgeschichte verbindet und ihrer Aufeinanderfolge die Bedeutung eines zweckmäßigen Fortschritts giebt, nicht zur Meinung verleiten lassen, daß diese Ringe von An-

fang an eine so vollendete Kette gebildet hätten und in dieser vernünftigen Einheit auch in ihrer ursprünglichen Heimath schon zu finden seyn müßten. Denn in der Art entsteht keine Urgeschichte, sondern in einzelnen Bruchstücken. Ein und dasselbe Problem in der Entwicklung des Geistes kann in verschiednen Gestalten angeschaut werden, wie wir es vom Sündenfall sahen, der einmal als Verschuldung des ersten Menschen und das andremal als allgemeine That der Menschheit betrachtet wurde. Ja diese Verschiedenheit kann zum Widerspruch fortgehen, wie wir eine Anhäufung von solchen Widersprüchen in der Begründung der Völker- und Sprachtrennung erkannten. Dergleichen einzelne Elemente treten erst später zu einer zweckmäßigen Einheit zusammen; sind sie den Hebräern mit einem andern Volke gemeinsam, so können und müssen sie sogar bei ihnen eine ganz andre Einheit und gegenseitige Beziehung als bei diesem erhalten haben, weil der einigende Zweck bei ihnen ein andrer war. Es ist aber auch möglich, daß verschiedene Anschauungen desselben Problems auch von verschiednen Völkern dem hebräischen Bewußtseyn zugeflossen seyen. Um alle Möglichkeiten, die zu eben so viel gelehrten Hypothesen Anlaß gegeben haben, zu überblicken, ist noch die zu erwähnen, daß die Anschauungen von der Urgeschichte auf einer allgemeinen Tradition der Menschheit beruhen, und bei den heidnischen Völkern in getrübter, bei den Hebräern in reiner Erinnerung sich erhalten hätten.

Uebersehen wir nun, um die historische Vorstufe des patriarchalischen Bewußtseyns zu bestimmen, die orientalischen Anschauungen von der Urgeschichte der Menschheit, so haben wir uns zunächst nach der chaldäischen Heimath Abraham's zu wenden. In den Fragmenten des Werks, das Berosus aus den uralten Archiven von Babylon zusammengesetzt haben soll, begegnen uns allerdings nahe Berührungen mit der biblischen Urgeschichte. Eine bestimmte Vorstellung vom Sündenfall finden wir zwar hier nicht, nur dunkel wird eine Verschuldung der Menschheit vorausgesetzt, wenn eine allgemeine Fluth einbricht und allein Xisuthrus

mit Frau und Kind und Verwandten gerettet wird. Aber dafür ist Anderes, wie der Verlauf der Sündfluth, der Parallelismus der Geschichte, daß vor der Sündfluth zehn Patriarchen nacheinander hervortreten und nachher in der zehnten Geschlechtsfolge wieder ein entscheidender Abschnitt der Geschichte eintritt und endlich die Erbauung des Thurms von Babel und die dabei von den Göttern herbeigeführte Sprachverwirrung so übereinstimmend, daß wir wirklich in Chaldäa die Heimath von einem großen Theil der biblischen Urgeschichte angetroffen zu haben hoffen können. Die neuere Kritik wenigstens glaubt in jener Uebereinstimmung den Beweis zu besitzen, daß jene Elemente des alttestamentlichen Mythus aus Chaldäa in der Zeit vor dem Exil zu den Hebräern geflossen seyen [1]). Allein sicher ist dieser Schluß nicht. Mit gleichem Rechte könnten Elemente des chaldäischen Mythus von den Hebräern abgeleitet werden. Berosus kennt, wie schon Josephus bemerkt, den Abraham als die zehnte Geschlechtsfolge nach der Sündfluth, nennt ihn nur nicht namentlich [2]). Und ist das, was Abydenus und Alexander Polyhistor über den Thurmbau und den Ursprung des Namens von Babel berichten, aus Berosus genommen [3]), so kannte dieser die biblische Urgeschichte und er hat sie im Geist des

---

[1]) Von Bohlen, die Genesis, S. 67. 80. und 142.

[2]) Josephus, Antiqq. I., 7, 2.: *Μνημονεύει δὲ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβράμου Βηρωσσὸς, οὐκ ὀνομάζων, λέγων δ' οὕτως· Μετὰ τὸν κατακλυσμὸν δεκάτῃ γενεᾷ παρὰ Χαλδαίοις τις ἦν δίκαιος ἀνὴρ καὶ μέγας καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος.*

[3]) Vergl. Richter: Berosi Chaldaeorum historiae quae supersunt, §. 7. und S. 87. die Worte des Abydenus: *ὁ δὲ τόπος, ἐν ᾧ τὸν πύργον ᾠκοδόμησαν, νῦν Βαβυλὼν καλεῖται διὰ τὴν σύγχυσιν τοῦ περὶ τὴν πρώτην διάλεκτον ἐναργοῦς. Ἑβραῖοι γὰρ τὴν σύγχυσιν Βαβὲλ καλοῦσι.* Daß Abydenus diesen Bericht von Babel's Ursprung nicht aus Berosus genommen habe, kann man nicht daraus beweisen wollen, daß nach der chaldäischen Sage das in der Fluth untergegangene Babylon bald darauf wieder aufgebaut sey. Denn denselben Widerspruch fanden wir auch im biblischen Bericht, der Babel unter Nimrod vor der Sprachverwirrung existiren läßt.

Synkretismus seiner Zeit in die chaldäischen Ueberlieferungen verwebt. Dann sind wir aber auch für den ersten Augenblick wenigstens ungewiß darüber, wie viel Berosus seinen chaldäischen Quellen und wie viel seiner Kenntniß von der hebräischen Mythe verdanke.

Diese Ungewißheit hebt sich vielleicht, wenn wir jenseits Chaldäa's Bruchstücke der Urgeschichte finden, die zu den Hebräern nur durch jenes Land hindurch ziehen konnten. Sie bilden dann den Kern der chaldäischen Sage. Auch die Inder kennen zehn große Weise und Altväter, die zuerst aus Manus hervorgegangen sind und bald als die Patriarchen der Vorwelt bald als Geister des Himmel's erscheinen und als solche noch nicht im Kampfe der Geschichte stehen [1]). Die Inder kennen eine Fluth, die durch die Verderbtheit der Welt herbeigeführt wurde. Ihre Erinnerung von den Anfängen der Geschichte ist voll von den Kämpfen eines Gegensatzes der Gerechten und derer, die den Leidenschaften des Eigenwillens folgten [2]). Der Kampf wurde geführt gegen die Rakschasa's und sein geisterhaftes Abbild ist der Kampf zwischen den Suren und Asuren.

Zehn Menschenfürsten kennt auch die chinesische Tradition in den Anfängen der Menschheit, welche im Weltalter der großen Einigkeit die Ordnung des Lebens aufrecht erhielten. Sie führten ein Leben, von mehreren hundert, ja mehr als tausend Jahren und richteten Alles nach dem Vorbild des Himmels ein. Aber neben der Einheit mit dem Gesetz des Universums kam auch leidenschaftlicher und übermüthiger Trotz zur Herrschaft. Die Banden der Welt werden gelöst, die Elemente lösen sich aus ihren Fesseln, die Gewässer sind nicht mehr zu bezwingen und die Fluth bricht über die Welt hervor. Fu-chi, der Gerechte, stellt die Ordnung wieder her und die Geschichte des Reichs der Mitte beginnt mit ihm [3]).

[1]) Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Theil, zweite Abtheilung. S. 653. und 661.

[2]) A. a. O. S. 678.

[3]) A. a. O. Erste Abtheilung, S. 205—212. u. 8.

Wegen der innern Natur ihres Inhalts weisen diese so sehr übereinstimmenden Anschauungen nicht nothwendig auf eine gemeinsame Tradition des Menschengeschlechts hin, aus welcher sie Chinesen, Inder, Chaldäer wie Hebräer zu ihrer besondern Volksexistenz begleitet hätten. Der genügende Erklärungsgrund für jene Uebereinstimmung liegt in der gleichen Anlage und in gleichen Bedürfnissen des menschlichen Geistes. Für diesen ist es immer ein Bedürfniß, den Gegensatz, in dem er lebt, geschichtlich zu erklären und er begründet ihn dann in einem Kampfe, der von Anfang an die Menschheit getheilt habe. Und da dieser erste Kampf als die Wurzel aller folgenden auch in seiner Gewalt einzig dastehen und an Leidenschaftlichkeit alles Aehnliche übertreffen mußte, so folgte von selbst die Anschauung einer natürlichen Katastrophe der Elemente, durch welche das Uebermenschliche an ihm vernichtet werden mußte. Daher kommt es auch, daß die Sündfluth immer den Uebergang zur geordneten Geschichte bildet. Wo das Bedürfniß nach einer solchen Verständigung über den Gegensatz nicht stattfindet, weil es auf eine andere Weise befriedigt ist, da finden wir auch keine analoge Anschauungen, was doch nothwendig scheinen könnte, wenn sie Traditionen der ersten Menschheit sind. Es ist dieß bei den Persern der Fall. Wo der Gegensatz schon in der Sphäre des Göttlichen der entschiedene ist, da ist er von selbst erklärt, wenn er sich auch durch die Geschichte hindurchwindet. So giebt es denn bei den Persern keine Verschuldung der ersten Menschheit, wodurch die Wuth eines innern Zwiespalts und die Sündfluth herbeigeführt wäre, sondern der Mensch steht vom ersten Augenblick an in der Mitte der streitenden Principien, um sich zwischen ihnen zu entscheiden und ihren uranfänglichen Gegensatz, so viel seine Kräfte dazu beitragen können, zu Ende zu führen [1]). Daß ein Zwiespalt in der

[1]) Hierin liegt auch der Beweis, daß die Vorstellung des Bundehesch vom Sündenfall der ersten Menschen nicht ursprünglich persisch seyn kann.

Geschichte ist, kann auf diesem Standpunkte den Menschen nicht wundern und zu mythischen Anschauungen von allgemeinen Katastrophen innerhalb der Entwickelung des Geschlechts antreiben.

Wenn aber die wesentliche Bestimmtheit, die in der Urgeschichte jener orientalischen Völker außer den Persern dieselbe ist, nicht zwingend auf eine Tradition der noch nicht getrennten Menschheit hinweist, so thun das doch einzelne Züge, die an sich zufällig und nicht mit der innern Anlage nothwendig gesetzt sind. Besonders kommt hier die Zehnzahl in Betracht, daß es gerade immer zehn Erzväter sind, die vor der Sündfluth so bedeutend hervortreten [1]). Dieser Umstand allein schon beweist, daß die allgemeine Grundlage der Urgeschichte eine Anschauung der noch ungetrennten Menschheit von den Voraussetzungen ihres entschiedenen Bewußtseyns ist. Hier tritt nun unsere Kritik des biblischen Berichts, namentlich das Resultat, daß die Grundlage desselben vor der Offenbarung des alttestamentlichen Princips concipirt seyn müsse, in sein Recht ein. Auf dem Uebergange der Menschheit in die Geschichte, d. h. auf dem Punkte geschaffen, wo die Menschheit durch ihre noch nicht selbstbewußte Entwickelung sich in der Differenz

---

[1]) Auch die Zehn zwar ist nicht rein zufällig, da sie in dieser Verbindung eine innere Bedeutung hat. Denn sollte mythisch sich eine Zahl für die ersten Erzväter der Menschheit, die den ersten Abschnitt der Geschichte bezeichnen, schaffen, welche Zahl mußte sich hier leichter darbieten als die Zehn, da diese auch im Anwachsen der Zahlen der erste wichtige Abschnitt und selbst das Abbild für die weitere Zahlenbewegung ist? So konnte sie sich bei verschiedenen Völkern als die Zahl der Erzväter geltend machen, ohne daß eine Gemeinsamkeit der mythischen Ueberlieferung anzunehmen wäre. Aber es gab doch auch andere Zahlen, die sich dazu eigneten, eine erste Entwickelungsreihe zu bestimmen, z. B. die Drei, Sieben. Zufällig können alle jene Völker auf die Zehn nicht gefallen seyn; sie haben also diese mythische Anordnung der Urgeschichte aus dem gemeinsamen Leben, wo sie noch nicht als Völker existirten, in ihre volksthümliche Anschauung mitgebracht und nach der Anlage derselben verschieden bearbeitet.

des Bewußtseyns befangen sah und unmittelbar ihrer Zersprengung in Völker entgegengetrieben wurde, sind die Elemente der Urgeschichte den Völkern geblieben, um von ihnen nach ihren individuellen Bedürfnissen und Anlagen verarbeitet zu werden. So konnten sie nun in das Dämmerlicht zwischen dem Menschlichen und Geisterhaften erhoben werden, wie bei den Indern, oder ganz in den Grund des Geistes zurückfallen wie bei dem Zendvolke, weil dieses mit einer andern Auffassung des Gegensatzes auftrat, oder sie wurden zur verständigsten Menschlichkeit umgestaltet, wie bei den Hebräern, da sie hier in die Gewalt eines reinigenden Princips, nämlich des schärfsten Gegensatzes von Gott und dem Menschen fielen. Bei Völkern wie den Indern und Chinesen reicht die Berührung mit der biblischen Urgeschichte bis zur Sündfluth. Bei den Hebräern kommt noch die mythische Anschauung von der Völkertrennung hinzu und sie konnten diese, wie wir nun sehen, nur aus ihrer chaldäischen Heimath mitbringen, da gerade hier auf der Völkerscheide des innern Orients der Eindruck der Sprachen- und Völkerdifferenz am lebhaftesten wirken und jenen Mythus der Völkertheilung hervorbringen mußte. Bereichert und weiter ausgefüllt wurde dann von ihnen diese Anschauung mit Hilfe der Kenntnisse, die sie von den Phöniciern über die Ausbreitung der Völker erhielten [1]).

Vermittelst des Fadens, an welchem wir die Tradition der Urgeschichte zu den Patriarchen gelangen sehen, werden wir auch die Form des **religiösen Bewußtseyns**, wie es Abraham vor der Berufung in sich trug, und den histo-

[1]) In ein zu hohes Alterthum wird hiermit die Völkertafel (Gen. C. 10.) nicht verlegt. Wird ihr Ursprung in die Zeit gegen das Exil hin gesetzt, so ist er wenigstens noch unerklärlicher. Bei keinem Volke des Alterthums finden wir eine so universelle Uebersicht des Völkerzusammenhanges und in der hellen geschichtlichen Zeit während des Exils waren die verschiedenen Völkerindividuen viel zu sehr in ihrer eigenen Bildung befangen, als daß hier diese rhythmische Anschauung von ihrem gegenseitigen Verhältnisse sich hätte bilden können.

rischen Zusammenhang desselben mit der allgemeinen religiösen Entwickelung der Menschheit wieder auffinden können. Zu diesem Zwecke ist es uns vollkommen erlaubt, auf die biblische Urgeschichte zurückzugehen, da sie, wenn auch mythischer, Ausdruck vom wirklichen Bildungsgange der ersten Menschheit ist.

Im Mythus von der Vermischung der Kinder der Gottheit mit den Töchtern der Menschheit erkannten wir die Erinnerung vom Uebergange zu dem Bewußtseyn, für welches die Religion als das unmittelbare Gefühl oder als die Einheit des Gottesbewußtseyns und des Selbstbewußtseyns aufgelöst ist und Gott und Mensch in den Unterschied getreten sind. Gott erscheint hier als das Andere des Geistes, mithin äußerlich und als Object außer dem subjectiven Geiste. Diese objective Erscheinung Gottes, wie sie so eben aus dem Gefühl hervortritt, ist die erste, fängt daher von der Unmittelbarkeit, von der Form des unmittelbaren Seyns an und ist somit natürliches Seyn. Zu demselben Resultat kommen wir, wenn wir von der subjectiven Seite ausgehen. Wenn das Bewußtseyn sich aus seiner ersten Verflechtung mit dem Allgemeinen, mit der Gottheit heraussetzt und sich nun in der Form der Einzelnheit und Zufälligkeit besitzt, so ist es der natürliche Geist, dem Gott auch nur in der Bestimmtheit des Natürlichen erscheinen kann. Da aber das Natürliche für diesen ersten Standpunkt der Anschauung nicht Gegenstand der empirischen Wahrnehmung, sondern als das Allgemeine und Wesentliche gilt, so ist es auch nicht ein einzelnes natürliches Object, sondern die Idealität des Natürlichen, das Licht. Der Geist versenkte sich in die Anschauung des Himmels und faßte diesen in der noch ungetheilten Totalität seiner Gebilde und in seiner elementarischen Allgemeinheit als die Erscheinung des Göttlichen. Die Gestirne galten weder als einzelne, noch als rein natürliche Objecte, vielmehr als die Ausbreitung des Wesens und des Allgemeinen.

Diese Form der religiösen Anschauung läßt sich noch als

Grundlage in allen orientalischen Religionssystemen erkennen. Die Chinesen haben sie in die unbestimmte Allgemeinheit des Himmels, des Thián aufgehoben. Bei den Indern ist in Folge einer reichern Entwicklung des Geistes die Erinnerung an jenen ersten Standpunkt der Anschauung im Gott der Vergangenheit, im Brahma fixirt. Diese einfache Anschauung des Urwesens hat sich auch noch in der Erinnerung des vom Gegensatz zerrissenen parsischen Geistes erhalten und ist im Hintergrunde des Kampfes zwischen den lebendigen Principien zum Zerwane Akerene verblaßt. Die meiste Bedeutung hat sie noch in dem chaldäischen Gestirndienste behalten können, da dieser unmittelbar auf sie gegründet ist.

Wird das Göttliche im Licht als das allgemeine Wesen angeschaut, so verschwindet in seiner Idealität noch der Unterschied und es erscheint noch als natürliche Einheit. Der Lichtdienst ist monotheistisch [1]). Als natürlich enthält aber diese Einheit die Zufälligkeit in sich, sie kann die natürlichen Mächte, die sie umfaßt, nicht fest verbinden und muß dieselben zu ihrer Selbstständigkeit aus sich entlassen. Die Mehrheit der Göttergestalten wird aus der substanziellen Einheit in ruhigem Strome hervorgeboren wie bei den Indern oder der Geist fühlt sich von der einbrechenden Mehrheit wider Willen ergriffen und kämpft gegen sie an, indem er die wesentliche Einheit festhalten will. Dann erscheint die Mehrheit, wie bei den Persern, als ein Gegensatz, der sich auf Tod und Leben bekämpft. Oder aus der Einheit des himmlischen Lichtes strahlen individuelle Gestalten dem Geiste als die Mächte des Universum entgegen. Diese Gestaltung war das Eigenthum des chaldäischen Geistes.

Zur Zeit, da Abraham auftrat, waren die Völkergruppen Westasiens schon geschichtlich gegliedert und was hier geschehen war, können wir auch von den Völkern Oberasiens voraussetzen. Hatten sie auch ihre eigentliche Geschichte noch als Zukunft vor sich, so waren sie doch als Völker in sich

[1]) Vergl. Baur: Symbolik u. Mythologie. Erster Theil S. 202.

schon entschieden. Die Bestimmtheit ihres Geistes war da und offenbarte sich in den innern Bewegungen des Gemüths und in den religiösen Anschauungen verschieden. Wo Völker sind, da hat auch immer der besondre Volksgeist die Einheit der ersten natürlichen Anschauung durchbrochen und mit einer Mehrheit von göttlichen Mächten bereichert.

Tritt nun Abraham als Monotheist auf, so ist es unmöglich, seinen Monotheismus dadurch zu erklären, daß man ihn von einem bestimmten Volke, etwa aus der Persischen oder Indischen Anschauung ableitet. Denn als Völker haben das Zendvolk wie das Indische die Anschauung der natürlichen Einheit des Wesens wohl zum Hintergrund ihres Volksbewußtseyns, aber der wirkliche Inhalt dieser Anschauung ist aufgezehrt und übergegangen in die mythische Gestaltung der einzelnen Götter. Sie selbst ist geschwächt und abgestorben, nachdem sie die lebendigen Götter geboren hat und kann den wirklichen Monotheismus nicht mehr an den Tag bringen. Auch aus dem Chaldäischen Gestirndienst kann er nicht abgeleitet werden, wenn unter diesem Dienste die Anschauung verstanden wird, welche die gesetzmäßige Ordnung des Weltall von dem Kreislauf eines vielgegliederten Systems von individuellen Mächten ableitet. Denn selbst aus Religionssystemen, die eine Obergottheit der Mehrheit der dienenden Götter vorgesetzt haben, kann der Monotheismus nicht hervorgehen, weil die Untergottheiten nicht äußerlich von der Obergottheit getrennt werden können, vielmehr als die wesentliche Entwicklung des Göttlichen gelten. Und die Geschichte hat es ja im Untergange des Heidenthums bewiesen, daß, wenn der reflektirende Zweifel nur ein Glied des Religionssystems auflöst, auch die Obergottheit zu Boden fällt. Die Vorstellung von der Einheit des Göttlichen aber, die das Heidenthum aus seinem eignen Verfall in sich erzeugt hat, erhob sich nicht über die Vorstellung der nur substanziellen Allgemeinheit und die Substanz wurde nicht als freie und ausschließende Subjectivität gewußt.

Bedenken wir nun, daß selbst die heidnischen Religions-

systeme nicht von einander abgeleitet werden dürfen, da jedes in der religiösen Bestimmtheit der einzelnen Volksgeister mit Einem Schlage gesetzt ist und jede Aneignung fremder Elemente die ursprüngliche Bestimmtheit des Volksgeistes voraussetzt und durch eben dieselbe bedingt und modificirt wird, so werden wir aufhören, den Ursprung des Monotheismus in einem heidnischen Religionssystem zu suchen. Der Ursprung des Monotheismus kann nur in der Nothwendigkeit des Begriffs d. h. in seinem innern absoluten Anfange gegeben seyn. Das wirkliche Bewußtseyn von Einem substanziellen Subject ist daher in dem freien Akte gegeben, in welchem Gott sein Selbstbewußtseyn im endlichen Geiste setzt, also im Aufgange der Offenbarung.

Trotz der Nothwendigkeit von diesem Ursprunge des Monotheismus kann der Verstand doch nicht aufhören, die Erscheinungen des religiösen Geistes in Beziehung zu setzen. Er will die Entwickelung desselben durch nichts Plötzliches unterbrochen wissen. Von diesem Standpunkte aus wird daher dennoch nach dem Zusammenhange des alttestamentlichen Princips mit den Formen des orientalischen Geistes gefragt, ob es denn gar keinen Uebergang zwischen beiden gebe. Setzen wir hier alle unwahren Vorstellungen von der Bedeutung des Uebergangs bei Seite, vor allem die Vorstellung, daß sich im Uebergange die Gestalt, zu der übergegangen wird, in ihrer wirklichen Bestimmtheit, nur als allmählig werdend, schon darstelle, so wird sich allerdings gerade dieser geschichtliche Hervorgang des Monotheismus, wie er für das Bewußtseyn Abrahams geschehen ist, mit der Entwickelung des orientalischen Geistes in Zusammenhang setzen lassen.

Uebergänge finden bekanntlich auch zwischen entgegengesetzten Seiten statt, der Uebergang ist in diesem Falle in der nothwendigen Beziehung begründet, mit welcher die eine Seite des Gegensatzes sich zu der andern hinbewegt. Der Gegensatz, um den es sich beim Hervorgang des Monotheismus im Orient handelt, ist der der Substanz und des unendlichen Subjects. Alle orientalischen Gestalten des re-

ligiösen Geistes bewegen sich noch auf dem Boden der Substanz, wie sie von diesem erzeugt werden, so gehen sie in ihn auch wieder zurück. Als Chaldäer schaute Abraham die Substanz in der Ausbreitung und Ausdehnung des himmlischen Lichts und des Gestirns an. Als Nomade aber lebte er in der einfachen Anschauung, die sich noch nicht in die bestimmten, d. h. polytheistischen Gestalten der Volksreligion gegliedert hatte. In seinem Geiste konnte daher der Act geschehen, daß die reine und allgemeine Substanz als unendliches Subject gewußt wurde. Dieser Uebergang zum Gegensatz oder dieser absolute Sprung war aber für ihn historisch möglich, weil die Substanz für seine Anschauung noch nicht aus ihrer Allgemeinheit und Einheit herausgetreten war [1]).

Ueberhaupt konnte der Monotheismus nur in einem Individuum gesetzt werden, welches in seiner nomadischen Anschauungsweise sich noch nicht als Glied eines bestimmten Volksganzen wußte, dessen Leben also sich zwischen der unbestimmten Allgemeinheit und empirischen Einzelnheit bewegte. Einem Volke als solchem konnte der Monotheismus nicht offenbart werden. Denn ein Anknüpfungspunkt für den Gedanken der Einheit wäre dann nicht gegeben gewesen, da die Völker des Alterthums nur mit ihrer besondern mythischen Anschauung gesetzt sind und in dieser die Einheit des Wesens in die Mehrheit der Göttergestalten aufgegangen ist. Selbst die Reaktion gegen die mythische Anschauung der Mehrheit, wie sie im Geist des Zendvolkes vorging, konnte sich nur in der mythischen Weise vollbringen, daß die getheilte göttliche Substanz ihren eigenen Bruch im Kampf entgegengesetzter Gottheiten zur Einheit zurückzuführen sich anstrengte. Nur im Subject, welches von den Banden der mythischen

---

[1]) Die Theraphim, die wir in der Familie Abrahams finden, sind nur der erste, noch nicht mit ernster Entschiedenheit durchgeführte Versuch, die Substanz in bestimmter Erscheinungsform anzuschauen. Sogar der Plural, תְּרָפִים, beweist nicht nothwendig eine Mehrheit von Gestalten, da er als Bezeichnung des Wesens auch die Erscheinung der allgemeinen Substanz ausdrücken konnte.

Volksanschauungen noch nicht befangen war, konnte das reine Bewußtseyn von dem Einen substantiellen Subject gesetzt werden.

Daß Gott Abraham im Act der Berufung nicht über seine Einheit und über sein inneres Wesen belehrt, streitet nicht gegen die Annahme, daß in jenem Acte auch die Offenbarung des Monotheismus gegeben sey. Eine objective Belehrung über das Wesen der Gottheit fällt überhaupt nicht in den Begriff der Offenbarung, da diese sich nicht auf das objective Bewußtseyn richtet, für welches der Gegenstand und das Ich als gleichgültig außereinander stehen. Sondern immer hat die Offenbarung die *wesentliche Beziehung* des göttlichen und subjectiven Geistes zum Inhalte und die Einigung von beiden Seiten zum Zwecke. Was Gott an sich sey, zu erkennen, ist immer nur erst als möglich gesetzt, wenn offenbart ist, was Gott für den Geist sey, der sich auf seine wesentliche Bestimmung und Idee bezieht, was er also für das unendliche Selbstbewußtseyn sey.

Im *Anfang* der Offenbarung muß aber beides, *die Beziehung des subjectiven Geistes auf seine Bestimmung oder das Selbstbewußtseyn und die Beziehung auf Gott zusammenfallen.* Die nächste Bestimmung des subjectiven Geistes ist nun, sich als Glied eines objectiven Ganzen, nämlich der Familie und durch diese hindurch als Glied der sittlichen Volkseinheit zu wissen. Das Selbstbewußtseyn erweitert sich zum Familiengefühl und zum Volksbewußtseyn. Mit diesem nächsten Interesse des subjectiven Geistes, sich zur Familie zu erheben und in dieser zu erhalten, ist in der Offenbarung an Abraham das Bewußtseyn von Gott zugleich gesetzt. Indem nun Abraham seine Erweiterung zur Familie, zum Geschlecht seiner Nachkommen und zu einem Volke denkt, so denkt er den Gott, der sein Gott und der Gott seines Geschlechts und Volks ist. Es ist für ihn *Ein Akt des Gedankens.* Wie Gott jetzt über die natürliche Erscheinungsform unendlich hinaus ist, da er jetzt in der freien Beziehung auf einen Volksgeist und

nicht außer und ohne diese Beziehung gewußt wird: so ist es auch der Segen dieses Volksgeistes, daß er nicht außer der Beziehung auf Gott gedacht werden kann. Dieser Segen soll aber auf alle Völker der Erde übergehen, mithin die Beziehung Gottes auf diesen Volksgeist zur Beziehung auf alle Völker der Erde werden. Das ist der Punkt, wo der Monotheismus völlig dem Bewußtseyn Abraham's aufgegangen ist. Denn nun ist keine geistige Bestimmtheit mehr, die außer der Beziehung auf Gott gewußt wird und Gott wird nur gedacht in der Beziehung auf den gesammten Inhalt des Geisterreichs, er ist der Eine und freie unendliche Subjectivität.

Ehe wir diesen Uebergang zur Religion der Patriarchen abschließen, ist noch eine Schwierigkeit zu berühren, welche die Möglichkeit der historischen Erinnerung an diesen Standpunkt des Geistes betrifft. Die geschichtliche Erinnerung eines Volkes geht nicht hinaus über seine Existenz als Volk, da ihr sonst das wirkliche Substrat fehlte. Das Anwachsen zum Volke ist aber ein Zustand, der sich bewußtlos ausdehnt, denn erstlich enthält er kein geistig entwickeltes Factum, andrerseits ist noch kein allgemeines Bewußtseyn da, in welchem eine Begebenheit ideell fortexistiren könnte. Diese Allgemeinheit des Geistes ist erst gewonnen, wenn das Volk zu seinem Selbstbewußtsein gekommen ist. Nun sind doch die Hebräer erst durch Moses ein Volk geworden, nachdem durch diesen ihr allgemeines Bewußtseyn im Gesetz gestaltet war: wie sollte sich unter ihnen die Erinnerung von einem Stammvater haben erhalten können?

Die geschichtliche Erinnerung von Abraham konnte und mußte sich deßhalb erhalten, weil in diesem schon der Gedanke des Volks existirte. Und wurde seinen Nachkommen seine Beziehung auf Gott vererbt, so erbten diese auch unmittelbar die Richtung auf ihre zukünftige Existenz als Volk. Das religiöse Bewußtseyn ist das Licht, welches über das Mysterium der Geburt dieses Volks ausgebreitet ist. Dieses

Volk ist zu einem Volk geworden in einer Weise wie kein andres, nämlich mit entschiedener Erinnerung an seinen Anfang und mit dem Bewußtseyn, daß es Volk werden müsse und zwar das Volk mit dieser bestimmten religiösen Aufgabe.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der Patriarchen.

---

§. 7.

Die Erscheinungsform des Göttlichen.

Um den Standpunkt des patriarchalischen Bewußtseyns nach der innern Bewegung seiner Seiten darzustellen, haben wir zuvor den Act, in welchem überhaupt jenes Bewußtseyn erst gesetzt wird, in seiner Bestimmtheit kennen zu lernen. Es fragt sich daher nach der Form, in welcher die Offenbarung in das Selbstbewußtseyn eintrat und die Erscheinung des Göttlichen geschah.

Wenn es heißt: Gott sprach zu Abraham [1]), ferner: Gott erschien [2]) und wenn endlich als Inhalt eines Gesichts ein so zusammengesetztes Factum wie die Bundesschließung [3]) berichtet wird, so ist das eine Steigerung, in welcher Gott immer bestimmter dem Selbstbewußtseyn als das von ihm Unterschiedene entgegentritt. Kommt das Wort schon von außen an den empfangenden Geist, so ist ein Factum für diesen das Gegenständlichste, was in der reinen Form der Aeußerlichkeit vor ihm erscheint. Diese Trennung beider Seiten, die in der Offenbarung für einander werden, wird aber schon durch den Umstand gelindert, daß das Subject den erscheinenden Inhalt ohne das geringste Gefühl

---

[1]) Gen. C. 12, 1. [2]) Ebend. V. 7. [3]) Ebend. C. 15.

der Entfremdung oder einer Schranke, die es von demselben trenne, auf sich wirken läßt, und in sich aufnimmt. Der Zusammenhang, in den beide Seiten in einander eingehen, wird durch keinen Widerstand, wie ihn der subjective Geist gegen das äußere Aufdringen eines Objects ausübt, gestört. Diese Dialectik, daß der Unterschied beider Seiten in die unbefangene Einheit sich aufhebt, kommt daher, weil die Offenbarung den Unterschied zur historischen Voraussetzung hat, die Einheit aber im unendlichen Selbstbewußtseyn setzt. Das Subject hat von der wesentlichen Verwandtschaft der Erscheinung mit ihm selber unmittelbare Gewißheit, es fühlt sein innerstes Interesse befriedigt und sich von seiner Idee angezogen. Es verhält sich zur erscheinenden Wahrheit als Selbstbewußtseyn, so wie Gott, indem er dem Geiste erscheint, in diesem sein Selbstbewußtseyn setzt.

Das betrifft aber erst die innere Bestimmtheit der göttlichen Erscheinung; um über ihre äußere Objectivität gewiß zu werden, wollen wir sogleich die Erscheinung untersuchen, welche den gegenständlichsten Character hat. In der Erscheinung, deren Verlauf in der Bundesschließung besteht, heißt Gott Abraham hinausgehen und die Sterne zählen, wenn er es könne. So unzählbar wie diese solle auch sein Saamen seyn. Abraham glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit [1]). Offenbar soll hier ein wirklicher freier, selbstbewußter Act berichtet werden, denn etwas Anderes kann einem Subjecte nicht zugerechnet werden. Wenn aber im Zusammenhange mit diesem Act, jedoch erst nach der zeitraubenden Zurichtung eines Opfers, berichtet wird, daß indessen die Sonne unterging (V. 12.), so ist uns der Boden der verständigen Wirklichkeit entzogen, denn lange vor Sonnenuntergang konnte Abraham hinauszugehen und zum Versuch, die Sterne zu zählen, nicht aufgefordert werden. Kann das also in empirischer Aeußerlichkeit nicht geschehen seyn, so kann es nur in der Form der innern Anschauung d. h. der Vision

1) A. a. O. V. 5. 6.

sich zugetragen haben. Im Wesen der Anschauung ist es aber begründet, daß ihr Inhalt dem Geiste als das Andre seiner und im Rahmen der Aeußerlichkeit erscheint. In der Anschauung, welche die Erscheinungsform der Offenbarung an Abraham bildet, ist diese Reflexion auf das Aeußere nicht nur der ideelle Widerschein des innern Gehalts und Erlebnisses, so daß wir doch nur von einem bloß Innerlichen hier reden könnten. Sondern die Anschauung ist wirklich von Gott hervorgerufen, sie ist bedingt durch die Erscheinung des Göttlichen und selbst nichts Anders als die ideale und intellectuelle Existenz der göttlichen Erscheinung. Das Subject erhebt sich über seine abstracte Innerlichkeit, wie diese noch den Gegensatz des Aeußern an sich trägt. Die Reflexionsbestimmung des Aeußern und Innern und ihre Trennung kann auch deßhalb hier nicht festgehalten werden, weil in der Anschauung das Selbstbewußtseyn sich selbst entzogen und in den Inhalt der Anschauung versenkt wird. In diesem Inhalte nur, nicht außer ihm, ist es sich seiner gewiß und in der nothwendigen Beziehung auf denselben hat es den verständigen Gegensatz des Innern und Aeußern aufgelöst. Das Subject lebt, weiß und fühlt sich selbst, aber nicht in seiner gewöhnlichen empirischen Welt, sondern nur im Elemente der Anschauung. Heißt es nun, in der Vision C. 15, 12, ein tiefer Schlaf überfiel Abraham und da habe Jehova zu ihm gesprochen und das zubereitete Bundesopfer angezündet, so ist der Schlaf hier nur die höchste Weise, in welcher sich das Aufgehen des Selbstbewußtseyns in die Anschauung vollbringt. Wie im gewöhnlichen Schlaf das Ich in seine substanzielle Allgemeinheit einkehrt und in dieser zum unmittelbaren Selbstgefühl gelangt, so vertieft sich hier das Ich in die Vision, so daß es nur in dieser unmittelbares Selbstbewußtseyn wird. Bleiben wir nun sogar bei dieser gegenständlichen Erscheinung in der innern Welt des Geistes, so wird es noch mehr der Fall seyn, wenn berichtet wird, Jehova habe zu Abraham gesprochen. Das Subject vernimmt eine Stimme, die in der Innerlichkeit des Geistes gesprochen

wird, da Gott sein Selbstbewußtseyn in der Welt des subjectiven Geistes setzt. Dieser vernimmt aber die Stimme zugleich als äußerlich wahrnehmbare, weil sie in der That die göttliche Erscheinung und als solche von der abstracten Innerlichkeit des Subjects unterschieden ist.

Die allgemeine Form dieser göttlichen Erscheinungen ist somit die der intellectuellen Anschauung. Das Selbstbewußtseyn hat seine Einheit mit dem erscheinenden Object noch nicht vermittelt; die Einheit ist nur in der Form, daß die Schranke zwischen dem Ich und dem Object schlechthin ideell gesetzt ist und das Selbstbewußtseyn sich unbefangen in den Inhalt der Anschauung vertieft.

Eine andre Erscheinungsform der Offenbarung auf diesem Standpunkte des Selbstbewußtseyns sind die Engel. Betrachten wir, um die Stellung derselben und ihr Verhältniß zu Gott zu bestimmen, zunächst den unter dem Namen „der Engel Jehova's" vorzüglich ausgezeichneten, so finden wir in ihm überall, wo er auftritt [1]), keine Spur einer Selbstunterscheidung von Gott. Sein Selbstbewußtseyn scheint schlechthin zu verschwinden vor der Persönlichkeit Jehova's, in dessen Namen er spricht, sein Wille ist ununterschieden der göttliche und nur ein Gefäß desselben, wirkliche Persönlichkeit scheint ihm durchaus zu fehlen. Dieser Mangel beweist sich aber als ein wirklicher, wenn mehrere Engel auftreten, wo ein gegenseitiges Ausschließen der Individualitäten und eine Unterscheidung von Gott zu erwarten wäre und doch nichts von dem geschieht. Zwei Engel werden zu Lot nach Sodom gesandt (Gen. C. 19, V. 13). Als sie nun ihren Auftrag ausgerichtet hatten und Lot sie V. 18. 19. anredete, da spricht er zu ihnen nicht wie zu zwei Personen, auch nicht wie zu Personen, die von Gott unterschieden sind, sondern er nennt sie Gott und spricht zu ihnen wie mit dem Einen Gott. Auch der Bericht läßt die Mehrheit der Erscheinung in die Vorstellung des Einen Gottes aufgehen. Ihre Rede führt

---

[1]) Vergl. z. B. Gen. C. 16. 22.

er V. 17. 21. mit den Worten „er sprach" ein, so daß auch für seine Anschauung aller Schein von eigner Persönlichkeit dieser Boten verschwindet und sie nichts als Erscheinung der Beziehung Gottes auf den subjectiven Geist sind. Fehlt nun den Engeln das Selbstbewußtseyn, wie es sich im Unterschied vom Gottesbewußtseyn besitzt, fehlt ihnen der eigene Wille, wie er sich in seiner eignen Freiheit erfaßt, so *fehlt ihnen auch die innere Bewegung, welche die Persönlichkeit des Geistes bildet*[1]). Als die Erscheinung des göttlichen Gedankens und Willens in nur vorübergehender Verleiblichung gelangen sie auch nicht zur innern Bewegung des Selbstbewußtseyns, sie werden in die göttliche Allgemeinheit zurückgenommen, sobald ihr Auftrag erfüllt ist.

Der *Engel Jehova's* (מַלְאַךְ יְהוָה), der vorzugsweise so genannt wird, weist an sich nicht mehr auf einen Unterschied in Gott hin als etwa andere Engelserscheinungen. Denn aus diesen tritt er nicht durch einen größern Reichthum von Persönlichkeit hervor. Aber wohl beweist er durch sein beständiges Hervorgehen aus Gott die Nothwendigkeit, mit der Gott seinen innern Unterschied in die Endlichkeit hinaussetzt, um in dieser sich auf unendliche Weise selbst zu wissen. Dieses Selbstbewußtseyn Gottes gewinnt jedoch hier im Anfange noch nicht kräftige Lebendigkeit und Ausdauer[2]). Nur in

[1]) Die Vorstellung von *gefallenen* Engeln ist daher eine in sich unmögliche. Denn da den Engeln die Wurzel der Persönlichkeit fehlt, so konnten sie auch nicht bis zum Gegensatz gegen Gott fortgehen. Diese Bewegung ist nur für das wirkliche Selbstbewußtseyn möglich. Auch nach einer andern Seite noch ist die Vorstellung von gefallenen Engeln eine sich selbst auflösende. Nämlich nur Ein Theil der Engel soll gefallen seyn, der andere sey in der Einheit mit Gott bewahrt geblieben. Allein im Begriff des endlichen Geistes, und die Engel sind doch nach der Vorstellung geschaffene Geister, liegt es, daß jede entscheidende That für die Gesammtheit der Geister entscheidend und eine gemeinsame ist. Mechanisch lassen sich die Wirkungen einer solchen That nicht begränzen.

[2]) Daß diese Engelserscheinungen bei Abraham essen sollten (Gen. 18, 8.), schiene danach unmöglich. Denn da sie nicht bleibende Orga-

vorübergehender Weise tritt der Unterschied hervor, und sobald der Engel Jehova's sein Geschäft der Offenbarung vollendet hat, geht er in seinen allgemeinen Grund, in die wesentliche Einheit Gottes zurück.

Der Standpunkt von beiden Seiten, die in der Offenbarung zusammengehen, ist somit derselbe. Das Subject, auf welches sich die Offenbarung bezieht, ist das anschauuende, hat also seine Substanz noch nicht in Form des wirklichen Selbstbewußtseyns in sich. Auch Gott weiß sich im endlichen Geiste noch nicht wirklich, denn nur für die Anschauung setzt er den Schein des Selbstbewußtseyns und zieht diesen als verschwindendes Moment in seine Idealität wieder zurück. Das absolute Selbstbewußtseyn hat, wie es der Unmittelbarkeit des Anfangs angemessen ist, noch mit der Form der Substanzialität zu kämpfen.

§. 8.

Die Vorstellung von Gott.

Weil auf dem Standpunkte der Patriarchen der Geist sich als der anschauende zur Wahrheit verhält, so wird hier die innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens nicht als solche und in Form der Lehre gewußt, sondern nur unmittelbar angeschaut in den geschichtlichen Offenbarungen Gottes und in dem Zwecke, den er sich in der endlichen Welt gesetzt hat. Was Gott an sich sey, wird daher nicht in der Form der bestimmten Eigenschaften vorgestellt. Allein gehen wir von der göttlichen Seite aus, so werden wir von der Mannichfaltigkeit der einzelnen Offenbarungen und von der Bestimmtheit des göttlichen Zweckes auch auf eine allgemeine Bestimmtheit geführt, in welcher sich Gott gerade zu diesen Offenbarungen und zu dieser Form seines Zweck's entschließt. Diese

nisationen sind, können sie sich die Speise auch nicht wirklich assimiliren. Allein wie in ihnen der allgemeine göttliche Gedanke in endlicher Form erscheint, diese Endlichkeit aber mit seiner Allgemeinheit auch noch nicht in durchdringender Weise in Einheit gesetzt ist, sondern alsbald wieder als Gegensatz aufgelöst wird, so haben jene Speisen dasselbe Loos.

Bestimmtheit des göttlichen Wesens bildet die Eigenschaften, in denen sich Gott auf dem Standpunkt der patriarchalischen Religion offenbar ist. Gehen wir von der subjectiven Seite aus, so ist die Anschauung eine Form des Denkens, d. h. sie hat nicht nur einen empirischen einzelnen Gegenstand, eine einzelne Erscheinung zu ihrem Inhalte, sondern im Einzelnen zugleich die allgemeine Wahrheit. Diese bildet den eigentlichen Hintergrund, welcher durch die einzelne Erscheinung und durch den bestimmten Zweck hindurchscheint. Die Anschauung freilich trennt beides noch nicht, umfaßt es vielmehr in Einem Act des Geistes. Um das Wesen ihrer innern Dialectik vollständig kennen zu lernen, haben wir ihren allgemeinen Hintergrund für einen Augenblick von seinen einzelnen Erscheinungen abzusondern. Sein wesentliches Verhältniß zu diesen wird sich sodann im göttlichen Zwecke desto sichrer begreifen lassen.

Die *Einheit* Gottes und seine wesentliche *Allgemeinheit* ist in dem Einen Zwecke gegeben, daß der Segen Abraham's und seines Geschlechts auf alle Völker übergehen soll. Hiermit ist auch die Grundlage für den Gedanken von der *ausschließlichen* Einheit Gottes gegeben. Denn wenn alle Völker sich auf Gott beziehen sollen, so ist ihre Beziehung auf besondere Gottheiten ausgeschlossen.

Ist Gott der Eine und Allgemeine, außer dem es nichts Substanzielles giebt, so ist er die *Macht*, die durch nichts außer ihm beschränkt ist. Gott selbst kündigt sich dem Abraham als den Mächtigen an [1]) und von einem späteren weiter entwickelten Standpunkt des hebräischen Bewußtseyns konnte als die vorwiegende Bestimmtheit, in welcher Gott von den Patriarchen gefaßt sey, die der Macht bezeichnet werden [2]). Wirklich mußte diese Vorstellung den größten Raum im patriarchalischen Bewußtseyn einnehmen, da die Allgemeinheit Gottes in ihrer Beziehung auf das gesammte Reich des Geistes noch mit der Schranke behaftet war, daß sie erst in

---

[1]) אֵל שַׁדַּי Gen. 17, 1.) Exod. 6, 3.

der Zukunft sich als wirklich beweisen solle. Die Lebendigkeit von der Vorstellung der Allgemeinheit hätte sich bei den Patriarchen auch in einem schroffern Gegensatz gegen die Völker, die noch nicht wirklich in den göttlichen Zweck sich eingeschlossen haben, beweisen müssen. Hingegen die Macht konnte für das patriarchalische Bewußtseyn schon eine eindringlichere Bedeutung haben, da sie wenigstens in Bezug auf die Natur gefaßt werden konnte. So ist Gott für Abraham der Herr und der Gott des Himmels und der Erde [1]). Das Natürliche hat seine Selbstständigkeit verloren, es ist absolut abhängig von Gott und im göttlichen Willen als ideell gesetzt. Bestimmt ist hiermit der Begriff der Schöpfung aus Nichts noch nicht für die Patriarchen gegeben, insofern die Reflexion in die Anschauung der Macht noch nicht eingedrungen ist. Aber der Möglichkeit nach enthält diese Anschauung jenen Begriff. Für jetzt ist von der Gesammtheit der endlichen Dinge wenigstens so viel gewiß, daß sie dem Willen Gottes keinen Widerstand leisten und seine Selbstständigkeit nicht beeinträchtigen kann. Eben so wenig kann Gott auf diesem Standpunkt des Geistes in einem natürlichen Bilde angeschaut werden, als substanzielles Subject greift er über einen solchen Versuch seiner Darstellung hinaus und diese Substanzialität macht sogar seine Erscheinungen in den Boten seines Willens, in den Engeln, zu vorübergehenden, die in der Allgemeinheit seines Wesens wieder verschwinden.

In seiner Macht ist Gott auch Richter der ganzen Erde [2]); wenn das Endliche in der Natürlichkeit des Willens sich eigene Selbstständigkeit anmaßt, so hebt er diesen Widerspruch gegen sein Vorrecht durch den Untergang des Endlichen auf. So vernichtet er die Bewohner von Sodom und Gomorrha mit den Nebenstädten. So sollen die Amoriter gestraft werden, wenn das Maaß ihrer Sünden voll ist [3]). Damit die Vorstellung von der Heiligkeit in dieser Beziehung Gottes auf den endlichen Willen hervortrete, dazu fehlte

[1]) Gen. 14, 22. 24, 3. [2]) Gen. 18 25. [3]) Gen. 15, 16.

es noch an dem Begriff des allgemeinen Gesetzes. Für die Patriarchen ist die Heiligkeit nur eine Bestimmtheit der Macht und der verzehrende Eifer, der den Gegensatz durch einfache Vernichtung des natürlichen Willens auflöst.

Eben so ist die Weisheit nur als eine besondre Erscheinungsform der Macht gewußt, in welcher diese einen bestimmten Zweck in der Endlichkeit setzt und durchführt.

§. 9.

Der göttliche Zweck.

Als der Eine und als allgemeine in sich freie Subjectivität müßte Gott für den patriarchalischen Standpunkt sich immer in allgemeiner Weise zur Welt verhalten. Es geschieht das auch, wenn alle Völker der Erde in den Nachkommen Abraham's gesegnet werden sollen. Aber doch konnte diese Form des göttlichen Zweckes für das Bewußtseyn noch nichts Wirkliches und wahrhaft Lebendiges seyn, sie tritt daher hinter eine beschränktere Form zurück. Denn als der wirkliche und gegenwärtige Zweck Gottes erschien der religiösen Anschauung der Patriarchen ihre Familie und deren Erhaltung, damit sie zu einem Volke werde.

Diese Beschränktheit des göttlichen Zwecks hat ihren innern Grund zuerst in der noch reinen Allgemeinheit des göttlichen Wesens, welches seinen innern Unterschied noch nicht ans Licht gesetzt hat. In seiner ewigen Selbstunterscheidung ist Gott sich selber Zweck, dieser also der Allgemeinheit Gottes schlechthin entsprechend. Geht aber der allgemeine Zweck Gottes in die Welt der Erscheinung über, so muß er, um wirklich zu erscheinen, sich besondern und in die Beschränktheit übergehen. Diese Form ist auch in der Natur des Anfangs begründet. Hat nämlich auch der Anfang seine Voraussetzung und ist er durch diese vermittelt, so ist er doch in seiner Erscheinung das Unmittelbare. Unmittelbar erscheinend kann aber der göttliche Zweck noch nicht dem Begriff seiner Allgemeinheit entsprechen, hier

muß er beschränkt und mit dem Moment der Natürlichkeit behaftet seyn; erst durch die geschichtliche Vermittlung kann er die wirkliche Erscheinung seinem Begriffe gleich setzen. Nur an sich behält er seine Allgemeinheit, in seiner ideellen Voraussetzung im göttlichen Willen und in dem Postulat der Zukunft, in welcher der Segen dieses Geschlechts zum Segen aller Völker werden soll. Für die lebendige Empfindung der Gegenwart ist der göttliche Zweck die Familie der Patriarchen.

Daß der göttliche Zweck für das Bewußtseyn gesetzt wird, geschieht als ein Bund Gottes mit Abraham. Jeder Bund erfordert einen Inhalt, auf den sich beide Seiten, die zusammentreten, gemeinschaftlich beziehen, der also die Mitte zwischen beiden bildet und die höchste Form dieser Beziehung ist diejenige, wenn jede der beiden Seiten, wie es in der Versöhnung durch Christum geschieht, sich im Vermittelnden selber anschaut und weiß. Das Selbstbewußtseyn beider Seiten ist dann in dieser Mitte Eins geworden. Diese unendliche Vermittlung kann hier im Anfange noch nicht den Inhalt des Bundes bilden. Die Allgemeinheit des göttlichen Willens schlägt hier noch in die natürliche Unmittelbarkeit um und als die Mitte des Bundes erscheint [1]) das Stück Land, welches die Nachkommen Abraham's besitzen sollen.

Der Beitrag, welchen das Subject von seiner Seite zum Bunde giebt, ist zunächst die einfache Anschauung, kraft welcher Abraham in jenem Stück Land den Inhalt des göttlichen Willens sieht. Aber da es in der Bundesschließung als frei und auch sein Wille als wesentlich concurrirend vorausgesetzt wird, da der Bund die Form des Vertrags hat, so muß das Subject auch seine freie Thätigkeit zum Bunde hinzubringen. Es muß den Bund halten [2]). Dieses allgemeine Gesetz muß wegen seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit unmittelbar zur beschränktesten Verpflichtung werden und das Gebot den Bund zu halten wird zum Gebot der Beschneidung [3]).

[1]) Gen. 15, 18. [2]) Gen. 17, 9. [3]) Ebend. V. 10.

Die Beschneidung als solche ist etwas rein Natürliches, welches in der Beziehung auf den Bund zwischen Gott und Abraham seine Bedeutung hat und daher das Zeichen des Bundes ist (אות, ebend. V. 11). Das Natürliche kann sich aber auf verschiedne Weise zum Geistigen, dessen Zeichen es ist, verhalten. Da die Schrift zumal bei der Einführung von Gesetzen über deren Grund nicht reflectirt und somit auch über die Bedeutung der Beschneidung nichts sagt, da sie außerdem die Beschneidung als dem Abraham bekannt voraussetzt, so haben wir uns hier an die Anschauungen andrer Völker zu halten, um den ursprünglichen Sinn jenes Gebrauchs aufzufinden [1]). In der Art wird ein Ritus für den religiösen Geist nie ein Zeichen, daß er nur willkührlich zu dieser Würde erhoben sey und nur formell, nicht durch seinen materiellen Inhalt oder durch seine innere Natur zur eigentlichen Sache in Verhältniß stehe. Sondern das Zeichen hat in sich selbst eine Bedeutung, wodurch es fähig ist, das Göttliche oder ein religiöses Verhältniß zu bedeuten, d. h. es ist wirkliches Symbol. Je nach dem Verhältniß zur bedeuteten

---

[1]) Auch was sonst das Alte Testament unter einem אות versteht, klärt uns nicht darüber auf, in wiefern die Beschneidung ein solches sey. Wenn z. B. Jes. 8, 18. die Söhne des Jesaias durch ihre Namen, die das zukünftige Loos des Volks bezeichnen, אתות sind, oder Jes. 7, 14. die Geburt des Immanuel von der Jungfran ein אות von der ewigen Dauer des Gottesstaates ist; ferner wenn Samuel dem Saul zum Zeichen, daß er ihm in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen seinen königlichen Stand vorausgesagt habe, ihm die Begegnisse auf seiner Rückkehr nach Hause auch voraussagt und in ähnlichen anderen Fällen hat das Zeichen immer eine innere Beziehung auf dasjenige, wozu es das Zeichen ist. Aber gerade über die religiösen Symbole und ihr Verhältniß zum eigentlichen Zweck schweigt meistens die Schrift, weil dem religiösen Geist in seiner Ursprünglichkeit das Symbol ein unbewußtes ist. Wenn Moses (Deut. 10, 16.) den Israeliten zuruft, sie sollen die Vorhaut ihres Herzens beschneiden, so ist das die Auffassung und Anwendung des Symbols auf einem späteren Standpunkte und giebt uns noch keine Gewißheit über den ursprünglichen Sinn des Ritus bei den Patriarchen und noch weniger über die Bedeutung desselben bei den Völkern, die ihn schon vorher ausgeübt hatten.

Sache, ist das Symbol selbst wieder ein zwiefaches. Es ist ein unbewußtes, wenn das Natürliche und Geistige noch unmittelbar Eins sind. So ist das Licht für den Perser das Göttliche selbst, dasselbe ist der Fall bei den meisten Opferceremonien oder wenn z. B. der himmlischen Göttin die Priester in Weiberkleidern, die Weiber in Männerkleidern dienten, so erlebten und erfuhren diese das Leben der androgynischen Gottheit selbst. Sodann kann das Symbol ein bewußtes seyn, wenn das Natürliche nur als Bild des Geistigen gewußt wird. Fragen wir nun, wie die Beschneidung Symbol gewesen sey, so muß von vornherein die Erklärung abgewiesen werden, die Herodot von ihrem Gebrauch bei den Aegyptern giebt [1]). Seine Behauptung, die sich gewiß auf eine Erklärung der ägyptischen Priester selber stützte, daß die Beschneidung der Reinlichkeit wegen geschehe, konnte nur auf einem Standpunkte entstehen, für welchen das religiöse Bewußtseyn, das sich ursprünglich in jenem Ritus bewegte, untergegangen war. Um zum ersten Ursprung der Beschneidung zu gelangen, ist man neuerlich mit Recht auf den Attis-Dienst zurückgegangen [2]). Attis ist die allgemeine Naturkraft, wie sie wechselnd untergeht, ihre Zeugungskraft verliert und wieder aufersteht. Seine Priester entmannten sich in der Begeisterung des Cultus, indem sie sich unwillkührlich vom Geschick ihres Gottes ergriffen fühlten und es in sich erlebten. Wahrscheinlich milderte sich die Heftigkeit dieses Cultus auf einem weiter geschrittenen Standpunkte des religiösen Geistes zur Beschneidung, die nun die symbolische Aufopferung des Natürlichen und Einweihung in das priesterliche Verhältniß wurde. In dieser Form finden wir sie bei den Aegyptern, deren sterbender und auferstehender Osiris dieselbe Idee wie Attis ausdrückt [3]). Und wenn Herodot sie auch bei den Phöniciern

---

[1]) Herodot. Lib. II, c. 37. Philo de circumcisione §. 1. fügt noch hinzu, daß die Beschneidung die Fruchtbarkeit des Beischlafs befördere.

[2]) v. Bohlen, die Genesis S. 194.

[3]) Nach Origenes Hom. 5. in Jerem. wurden nur die Priester

antraf [1]), so war für sie im Adonisdienste eine analoge Grundlage.

Die Beschneidung ist nun das einzige symbolische Moment, welches der patriarchalische Standpunkt in sich aufnahm. Mehr mit sich zu verschmelzen, dazu fehlte ihm noch die Kraft und bei seiner Einfachheit auch das Bedürfniß. Aber doch mußte er den Drang nach einem Symbol empfinden, welches die Einweihung in's religiöse Verhältniß auch für die unmittelbare Erscheinung darstellte. Die Beschneidung konnte Abraham hinlänglich aus dem Umgange mit Aegypten und Phönicien kennen, das höhere Princip verschmähte sie nicht und erhob sie zum Elemente seines Dienstes. Da sie durch diese Verklärung ihre heidnische und natürliche Bedeutung verlor, so wurde sie endlich zu einem formellen Zeichen herabgesetzt. Daß sie aber nicht sogleich im Anfange ihre innere symbolische Beziehung auf die Entsagung verlor, hören wir, wenn noch Zippora, die Frau Mose's, ihren Sohn, den sie in der Wüste beschnitt, Blutbräutigam nannte [2]). Dieser Ausdruck läßt sich nur aus der Anschauung erklären, daß das beschnittene Kind als solches durch die theilweise Aufopferung des Fleisches und durch das Vergießen des Bluts Jehova geweiht werde.

§. 10.
Der Cultus und die Entwickelung des göttlichen Zwecks im Selbstbewußtseyn.

Ist der Cultus der religiöse Act, in welchem der Geist sich mit dem Gegenstand der Vorstellung zusammenschließt und in der Form des Selbstbewußtseyns sich als Moment des göttlichen Lebens weiß, so hat der Standpunkt des patriarchalischen Bewußtseyns das Große, daß er nichts als Cultus ist. Denn wird von Gott nicht außer seinem be-

---

beschnitten und nach Clemens Strom. Lib. I p. 302 (edit. Sylb.) auch diejenigen, welche zu den Mysterien Zutritt erhalten wollten.

[1]) Herod. II, 104. [2]) Exod. 4, 25.

stimmten Zwecke und wird diese einzelne Familie als der göttliche Zweck gewußt, so hat sich das Selbstbewußtseyn schon in der Vorstellung von Gott zum Gegenstande und gelangt es zu seinem unendlichen Selbstgenuß, denn es weiß sich als Moment des göttlichen Willens und wenn der Patriarch seiner Fortdauer in seinem Geschlechte gewiß ist, so ist er sich des göttlichen Gedankens gewiß und geht er in denselben auf. Was als das Große dieses Standpunkts erscheint, ist aber auch zugleich seine Beschränktheit. Denn daß er nichts als Cultus ist, beruht auf seinem innern Mangel, daß wegen der Einfachheit des Anfangs die Seiten des religiösen Verhältnisses noch nicht in ihrer Selbstständigkeit bis zum Gegensatz fortgeschritten sind, so daß dadurch ihre Vereinigung im Cultus erst nach einer gründlichen Vermittlung gewonnen würde. Diese patriarchalische Einfachheit und ihre gegensatzlose Natur wird sich in allen Seiten des religiösen Lebens nachweisen lassen.

Als die seinem Begriff angemessene Form des religiösen Geistes auf diesem Standpunkte wird der Glaube bezeichnet [1]). Inhalt dieses Glaubens ist nicht Gott an sich. Gott ist überhaupt im Cultus nicht nur Gegenstand des Bewußtseyns. Sondern der Inhalt vom Glauben Abrahams ist die Fortdauer seines Geschlechts, so daß er sein Selbstbewußtseyn in erweiterter Form im Gedanken seines Geschlechts besitzt. Aber indem er sich zum Gedanken seines Geschlechts erhebt, erhebt er sich zum Gedanken Gottes, dessen Zweck dieß Geschlecht ist und indem er sich zur Anschauung des göttlichen Zwecks erhebt, schaut er seine eigene Erhaltung im Geschlecht seiner Nachkommen an. Beständiger Cultus ist es eben, wenn Abraham sich und sein Geschlecht nicht denken kann, ohne seiner selbst als Moment des göttlichen Zwecks bewußt zu werden.

Der Geist ist in dieser Beziehung auf sich selbst in seiner Allgemeinheit aus aller Furcht und Abhängigkeit

---

[1]) Gen. 15, 6.

von natürlichen Mächten mit Einem Schlage herausgesetzt. Er ist seiner selbst gewiß und weiß nun, daß ihm als dem göttlichen Zwecke nichts Endliches mehr etwas anhaben kann.

Diese Beziehung des Geistes auf Gott und auf sich in Gott ist aber noch ungetrübte und einfache Anschauung. Eine reichere Bewegung könnte in sie erst hineinkommen, wenn das Subject im Bewußtseyn seiner Natürlichkeit und Sündhaftigkeit sich gegen Gott im Gegensatze wüßte und diesen Bruch in der Gewißheit der Versöhnung überwände. Die Höhe des religiösen Standpunkts ist bedingt durch die Tiefe jenes Gegensatzes. Diese Reflexion auf die Sünde fehlt noch bei Abraham. Er baut Gott wohl Altäre und opfert. Aber die Opfer haben noch nicht die Bestimmtheit des Sündopfers, sie drücken nur die Beziehung des Subjects auf Gott aus und das unbefangene Verschweben des Ich aus seiner Endlichkeit in die reine Anschauung des Göttlichen.

Mit der eigenen Natur dieses Standpunkts war es aber auch nothwendig verbunden, daß das Subject sich noch nicht im reinen Bewußtseyn seiner Endlichkeit und Natürlichkeit Gott gegenüberstellen konnte. Denn zum wirklichen Selbstbewußtseyn der Persönlichkeit als solcher konnte es hier noch nicht kommen. Nicht als Person, in dieser Spitze der Subjectivität, konnte sich Abraham auf Gott beziehen, sondern er durfte das nur im Gedanken an sein Geschlecht. Die Beschränktheit des Subjects war damit unmittelbar abgethan, wenn es sich zum Gottesbewußtseyn erhob; es hatte sich aufgehoben in der Allgemeinheit seines Volks. Sein religiöses und substanzielles Selbstbewußtseyn besaß also Abraham nur in seinem Geschlechts- und Volksbewußtseyn.

Weil das Selbstbewußtseyn noch nicht als Persönlichkeit sich vollenden konnte, daraus folgt nothwendig, daß für das patriarchalische Bewußtseyn der Gedanke der Unsterblichkeit nicht erreichbar war. Bekannt ist, daß der Ausdruck zu seinen Vätern oder zu seinem Stamme versammelt werden

in der Genesis nicht die Beisetzung der Leiche, sondern das Abscheiden aus dem Leben bezeichne. Wird das Individuum nach dem Tode zu seinen Vätern versammelt, so überdauert es also den Tod. Aber in Gott findet es sich nicht wieder; es ist für den abscheidenden Geist keine Erhebung, wenn er in den Scheol hinabsteigt und wenn Jacob sagt, daß er mit Schmerzen zu seinem Sohne in den Scheol fahren werde [1]), so fühlt er sich durch diesen Gedanken, daß er mit seinem Sohne wieder vereinigt werden würde, nicht getröstet. Denn das Reich, in welches das Subject nach dem Tode einkehrt, ist nicht das Reich des absoluten Geistes, sondern die Allgemeinheit der Stammgenossenschaft. Für sich, als Person ist das abgeschiedne Selbst ein Schatten, der sein Bleiben nur in der Substanz seines Stammes hat [2]). Der Möglichkeit nach ist zwar das Bewußtseyn von der wahren Ewigkeit des Geistes vorhanden, wenn Gott als der Gott dieser Subjekte, als der Gott Abraham's und der Väter gewußt wird. Aber ehe alle Folgen dieses persönlichen Verhältnisses für das Bewußtseyn herausgearbeitet wurden, mußte das Geschlecht, durch dessen substanzielles Bewußtseyn

---

[1]) Gen. 37, 35.

[2]) Wenn das Subject den Tod nicht als wirkliches unendliches Selbstbewußtseyn überdauert, also auch nicht wirklich unsterblich ist, so dürfen wir diesen Mangel z. B. mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten (bei Lessing: zur Geschichte und Literatur, vierter Beitrag S. 385) der alttestamentlichen Religion nicht zum Vorwurf machen und ihr selbst „den Schein einer Religion" absprechen, sondern wir müssen ihn in ihrem Princip, welches das Geschlechts- und Volksbewußtseyn zur Basis hatte, als nothwendig anerkennen. Auch dürfen wir z. B. die ägyptische Anschauung von der Fortdauer der Seele nicht höher achten als diesen Mangel des Glaubens an Unsterblichkeit. Denn in jener Anschauung ist zugleich der positive Irrthum enthalten. In der Seelenwanderung kommt der Geist nicht zum freien Selbstbewußtseyn, er verliert sich vielmehr in das natürliche Leben. Auch daß Osiris stirbt und aufersteht, ist noch nicht die Geschichte des freien Geistes, sondern zugleich der natürliche Wechsel des Sonnenlaufs und des Ab- und Zunehmens vom Nil.

das Subject sich zum Gottesbewußtseyn erhob, die Negation seiner Endlichkeit und der Einzelne seinen innern Gegensatz gegen Gott erfahren und überwinden. Die Substanz mußte sterben, damit das Subject zu seiner Persönlichkeit auferstehe.

Inhalt seiner Erwartung für die Zukunft konnte für Abraham auch nicht die Persönlichkeit Christi seyn, so daß in dieser der Segen zusammengeschlossen sey, in dem auch die Völker gesegnet werden sollen [1]). Der Saame, in dem der Segen der Völker begründet ist, ist für die Anschauung Abrahams nach das Geschlecht in seiner Allgemeinheit. Nur an sich bezog sich diese Anschauung auf die Zukunft Christi, insofern in der Beziehung auf das Geschlecht, das nicht ohne Gott und auf Gott, der nicht ohne dieß Geschlecht gedacht werden kann, die Bewegung der göttlichen und der menschlichen Seite zu ihrer Einheit begann und diese Einheit in Christo sich persönlich verwirklichte.

Betrachten wir den Cultus Abraham's, wie er in der Form des Willens erscheint, so hat sich uns der Inhalt desselben bereits im göttlichen Zweck ergeben. Vor der allgemeinen Macht Gottes verschwindet unbefangen der Eigenwille, die besondre Bedeutung desselben verschwebt im schlechthin allgemeinen Willen. Da dieser als nur allgemein in sich selbst noch nicht entwickelt ist und dem einzelnen Willen, der sich in ihn aufhebt, noch keine innere Bestimmtheit mittheilen kann, so geht er aus seiner leeren Allgemeinheit zum beschränkten Inhalt über und gibt diesen dem endlichen Willen. So wird Abraham eine Erdscholle, das Land Canaan zum Besitz gegeben [2]). Zur selbstbewußten, freien Ausübung seines Willens kommt er aber nicht, wenn er dieses Land als seinen Besitz betrachtet. Er besitzt es nicht als Eigenthum, welches er mit freiem Ent-

---

[1]) Diese früher orthodoxe Auffassung ist noch mit voller Sicherheit ausgesprochen von Buddeus: Historia eccles. V. T. Per. I, Sect. III, §. 17.

[2]) Gen. 15, 7.

schluß und mit eignem Willen zu dem seinigen gemacht habe. Er darf nicht seinen Willen in diesem Besitz anschauen, sondern unmittelbar den göttlichen. Seine Anschauung von diesem Lande ist eine religiöse. Nicht einmal eine persönliche ist seine Beziehung auf dieß Land, so wie sie zusammenfällt mit seiner Beziehung auf den göttlichen Willen, so auch wieder mit der Beziehung auf sein Geschlecht. Wirklicher Besitz ist das Land erst in der Zukunft für seine Nachkommen [1]).

Auf die Lebensweise Abraham's konnte daher jene Anschauung des göttlichen Willens keinen Einfluß haben. Sie blieb die nomadische. Er trug den Gedanken des Volksgeistes wohl in sich, aber das konnte ihn nicht dazu bewegen, aus der nomadischen Lebensart herauszutreten. Der Volksgeist, in dem er sein Selbstbewußtseyn besaß, war noch ein zukünftiger für ihn.

Auch einen liegenden Besitz konnte er als Nomade nicht haben. Er ist ein Fremdling in dem Lande der Verheißung. Und tritt das Bedürfniß nach dem einzigen festen Besitz ein, den der Nomade sogar erst im Tode haben kann, nach einem Erbbegräbniß, so muß er es in einem Lande, das ihm doch nach göttlichem Recht gehörte, kaufen [2]). Erst seinem zukünftigen Geschlecht konnte der Besitz wirklich zukommen, da nur der Volksgeist allgemeinen Besitz haben kann.

---

[1]) Ebend. V. 18.

[2]) Gen. c. 23. Eine eigenthümliche Ansicht vom Besitz haben die Kritiker, welche diesen Kauf der Höhle Makphela für einen Mythus erklären, in welchem das hebräische Bewußtseyn „das Recht auf das Land Canaan aus dem frühesten Alterthume hergeleitet habe," und sonderbar genug gibt wenigstens diese Ansicht von der Natur des Eigenthumsrechts Hävernick (Einleitung in das A. T. I, 2, S. 345) mit einem „gewiß!" de Wette'n zu. Im Gegentheil das Land, in welchem sich Jemand einen bestimmten Besitz erst kauft, erklärt er auch rechtlich als ein solches, welches ihm nicht wirklich angehöre und durch die Berufung auf jenen Kauf würden sich seine Nachkommen das Anrecht auf das ganze Land geradezu abschneiden. Wollten die Hebräer nur auf jenen Kauf sich berufen und das übrige Land außer jenem Grundstück besitzen, so hätten sie es ja auch erst kaufen müssen.

Wenn endlich die allgemeine Verpflichtung, welche das Subject in der Bundesschließung einging, sich im beschränkten Gebot der Beschneidung abschloß, so war die allgemeine Sitte noch nicht in den Bereich des Princips gezogen, oder vielmehr das Princip hat noch nicht die innere Entwicklung, in der es nothwendig die Sitte in allen ihren Erscheinungen durchdränge.

Es kann daher nicht fehlen, daß einzelne Seiten des Lebens auf diesem Standpunkte noch nicht als unsittlich gewußt werden, obgleich sie es doch sind. Daß Abraham seine Halbschwester Sarah zur Frau hat, könnte zwar noch seinem heidnischen Standpunkte zugerechnet werden; aber auch nachher ist er unbefangen über dieß Verhältniß und er macht sogar mit der Zweideutigkeit desselben zu wiederholtenmalen ein Spiel, als er in Aegypten und Gerar wegen seiner Frau Nachstellungen für sich fürchtete. Gen. 12, 13. 20, 2. Wenn die Heirath in so naher Verwandtschaft ein Verstoß gegen die Ehe ist, da diese erst dann die innige Einheit ist, wenn sie die freie Subjectivität und damit den Unterschied zur Grundlage hat, so ist es eine gleiche Verkennung der Subjectivität, wenn die Annahme einer Beischläferin als erlaubt betrachtet oder wenn der Bruder mit seiner verwittweten Schwägerin dem Namen seines verstorbnen Bruders einen Erben erwecken muß [1]). Die Beischläferin und der Bruder des Verstorbenen werden als Mittel betrachtet, die nur der Erhaltung der Familie selbstlos dienen. Auch diese beiden letztern Widersprüche sind in der allgemeinen orientalischen Anschauung von der Familie begründet und wir werden sie später mit noch größerer Kraft im sittlichen Leben der Hebräer herrschen sehen, da bei diesen die Familie als Inhalt des göttlichen Zwecks eine so unendliche Bedeutung erhielt, daß zu ihrer Erhaltung die gewaltsamsten Mittel gebraucht werden mußten.

Noch zwei Züge sind aus dem Leben Abraham's besonders zu erwähnen wegen des Lichts, das sie auf die Form

[1]) Gen. 38, 8.



seines religiösen Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns verbreiten. Zuerst sein Begegniß mit Melchisedek. Bisher haben wir den Monotheismus aus der Offenbarung abgeleitet, so daß er nur durch diese gesetzt werden könne. Dennoch scheint Melchisedek, welcher Priester von Gott dem Höchsten ist und Abraham den Segen dieses Gottes wünscht [1]), auch ohne Offenbarung Monotheist zu seyn. Die Offenbarung des alttestamentlichen Princips erscheint daher als überflüssig; ja wenn Abraham der Träger derselben dem Priester Melchisedek den Zehnten giebt, so beugt er sich zugleich vor dem Gott desselben und erkennt er dessen Erhabenheit über sein Lebensprincip an. Aus dieser doppelten Todesgefahr retteten das alttestamentliche Princip diejenigen wenigstens am tapfersten, welche Melchisedek für eine Incarnation des Logos, also für Christus erklärten [2]); wir können denselben Dienst dem alttestamentlichen Princip richtiger mit der Frage leisten: Welcher Gott ist der größere, der Melchisedek's oder der des Abraham. Denn unbedenklich müssen wir antworten: der Gott Abraham's. Der Höchste ist eine Abstraction, die auch bei der Annahme von Untergottheiten bestehen kann, wie denn auch die Phönicier einen „Höchsten" kannten. Gesetzt aber, daß solche Untergottheiten für den Gott Melchisedek's im Verschwinden begriffen waren, so bleibt er doch eine Abstraction gegen den Gott Abraham's, der durch seinen Zweck mit dem Selbstbewußtseyn in Einheit getreten war. Dadurch hatte das Gottesbewußtseyn Abraham's die Kraft der Fortentwicklung und wurde es der Anfang einer großen Geschichte, während Melchisedek und sein Gott spurlos verschwindet. Nur der imponirende Character von jener Abstraction des Höchsten war es, durch welchen Abraham für einen Augenblick getroffen wurde und vor dem er sich beugte. Das alttestamentliche Princip stand höher und es war ein

---

[1]) Gen. XIV, 18—20.

[2]) Ihr ausführliches Namensverzeichniß siehe bei Buddeus, historia eccl. V. T. Per. I, Sect. III, § 3.

momentaner Fall, wenn Abraham sich dieser Höhe seines Princips Melchisedek gegenüber nicht entschieden bewußt war [1]).

Die zweite Begebenheit aus dem Leben Abrahams, die hier in Betracht kommt, ist die Opferung seines Sohnes, die er im Auftrage Gottes ernstlich vollziehen wollte.

Bedenken wir, daß ein Menschenopfer nur aus der größten Anstrengung des Gemüths hervorgehen kann, so mußte Abraham, als er seinen einzigen Sohn der Gottheit zum Opfer darbringen wollte, aus der Einfachheit seiner Anschauung in einen innern Zwiespalt des religiösen Selbstbewußtseyns eingetreten seyn und das Menschenopfer wäre dann der verzweifelte Schritt dazu gewesen, die innere Einheit des Geistes wieder herzustellen.

So will es zwar der Bericht keineswegs angesehen wissen, sondern ohne innere Vermittlung, rein auf Gottes Geheiß und nur aus frommen Gehorsam habe Abraham sich zur Opferung seines Sohnes angeschickt. Allein waren im Grunde des Geistes nicht Anschauungen verborgen, an welche ein so anstrengender Vorsatz sich festhalten konnte, so hätte ihn Gott selbst nicht erwecken können. Der Bericht selbst verschmäht aber in der That nicht eine innere Vermittlung anzugeben, nämlich den Zweck des göttlichen Gebots. Gott, sagt er, versuchte Abraham [2]). Obgleich diese Vermittlung nur Einen Schritt thut, nämlich zur göttlichen Absicht, so ist mit ihr doch schon der andre gefordert, der in den geheimsten Grund des subjectiven Geistes führt; denn versuchen kann Gott nicht, wenn der Keim der Versuchung nicht in der Seele verborgen lag. Natürliche Erklärer wollten noch weiter gehen und auch den Weg aufsuchen, auf welchem dieser Keim der Versuchung in die Seele Abraham's

[1]) Der Bericht enthält daher einen Widerspruch, wenn er Abraham Gott den Höchsten zugleich Jehova nennen (V. 2. 2), also Gottes in seinem unendlichen Zweck sich bewußt seyn läßt. Diese Seite ist aber vom Bericht unwillkührlich in das Ganze hineingetragen und wird durch das Faktum der Leistung des Zehnten negirt.

[2]) Gen. 22, 1.

gelangt sey. Das Beispiel der Phönicier habe ihn dazu gereizt, ein Menschenopfer darzubringen [1]). Jedoch weiter geführt sind wir dadurch nicht; der Mensch hat nicht einen so instinktmäßigen Nachahmungstrieb, daß er nicht auch Vieles verabscheuen und zurückstoßen könnte. Auf die Seite der Nachahmung hätte sich Abraham doch nur schlagen können, wenn er Anschauungen vom Göttlichen in sich trug, mit denen sich ein solches Opfer verbinden konnte.

Die Möglichkeit zu solchen Anschauungen lag nun allerdings im Grunde des alttestamentlichen Geistes und hat in der Reihe von den Jahrhunderten bis zur Zeit des Exils manches Menschenopfer von den Israeliten gefordert. Sie ist begründet in der Vorstellung von Gott als der eifrigen Macht, welche verzehrend sich gegen die Störung des wahren Verhältnisses zwischen ihr und dem Endlichen richtet und von diesem zur Herstellung des Weltgesetzes eine blutige Aufopferung verlangt. Die Vorstellung von der Macht trug Abraham schon in sich und von hier aus, wenn in ihm sich selbst die geheime Macht des Natürlichen regte, konnte der Gedanke eines Menschenopfers in ihm Wurzel schlagen. Die subjektive Möglichkeit eines solchen Entschlusses erhob nun der göttliche Befehl zum objektiven Gebot des Opfers. Der göttliche Zweck der Versuchung war dann, Abraham von seinem innern Kampfe zu befreien, indem er wirklich darauf angewiesen wurde, ihn zu bestehen. Denn so lange eine Möglichkeit noch im Grunde der Seele liegt, so hat sie auch noch eine drohende Gestalt. Ueberwunden kann sie nur werden, wenn sie aufhört, ein heimlicher Feind zu seyn. —

Der patriarchalische Standpunkt dauert so lange, als es nur noch eine ausschließliche Familie ist, die sich als göttlichen Zweck weiß. Sobald eine Mehrheit von Familien vorhanden ist, so bildet sich auch eine Verschiedenheit der Interessen und von hieraus eine verschiedene Beziehung des Sub-

[1]) Bruns in den Memorabilien von Paulus VI, S. 1, flgd. — G. L. Bauer, Geschichte der hebräischen Nation, I, S. 216. 218.

jekts auf die Verheißung. War diese Anfangs der stets sich selber gleiche Inhalt der Zuversicht, so wird sie nun in den Wechsel der Gefühle, aber auch der Leidenschaften und selbst in die Gewalt der natürlichen Mächte hineingezogen und ein neuer Standpunkt des religiösen Geistes findet hierin seine Vorbereitung. Da diese Vollendung des patriarchalischen Standpunktes und der Fortschritte zu seiner Auflösung innerhalb des religiösen Selbstbewußtseyns geschieht und die Verschmelzung des objectiven Inhalts mit der Subjectivität ist, so fällt das Folgende noch in den Bereich des Cultus.

Ein mächtiges Reizmittel, um die Reflexion zum Erwachen zu bringen, war der Umstand, daß bei der ersten Ausbreitung der patriarchalischen Familie die Wahl stattfand, wer von Zweien der Träger der Verheißung seyn solle. Daß, wenn zwischen Ismael und Isaak die Wahl vorlag, der letztere als der Sohn der ursprünglichen Frau Abraham's den Vorzug erhielt, ist natürlich; daß aber beide nicht zur gemeinsamen Theilnahme an der Verheißung berufen wurden, hängt mit der beschränkten Form zusammen, in der der göttliche Zweck zuerst offenbar wurde. War es diese bestimmte Familie, die zum gesegneten Volk werden sollte, so war damit nothwendig die Vorstellung verbunden, daß es im Anfang überhaupt eine einzelne Familie sey, die der Träger der Verheißung werden könne, bis die Menge innerhalb des Familienverbandes so anwuchs, daß keine Wahl mehr stattfinden konnte und die einzelnen Glieder sich zur Gesammtheit zusammenschlossen. Unter den Söhnen Isaak's da sie wieder zwei waren, fand daher nochmals der Streit einer Wahl statt, was in der Familie Jacob's wegfiel, wogegen hier eine andre Bestimmung der Theilnahme an der Verheißung eintrat.

Isaak ist mit seinem Vater verglichen eine mehr passive Gestalt. Als Sohn der Verheißung ist er selbst unmittelbar die Bürgschaft derselben und die erste Ruhestätte der anfänglichen Richtung auf die Zukunft. Die Verheißung lebt in ihm nur fort, ohne höher gesteigert zu werden und sich zu einem reichern Inhalt zu entfalten. Das aber muß doch ihr

eigener Trieb seyn, denn als Richtung auf die Zukunft liegt es in ihrem Wesen, diese zu begränzen und bestimmter zu gestalten, wenn sie sich nicht in der Allgemeinheit verlieren will. Die Reflexion, die dazu nothwendig war, besaß Jacob zunächst in der Form der List, mit der er seinem unbefangenen Bruder das Erstgeburtsrecht abgewinnt und ihn endlich auch um den Segen seines Vaters betrügt. Die Form, in der es erreicht wurde, ist unrecht, aber das Wichtige ist doch nun erreicht, daß die Verheißung mit Bewußtseyn zum Eigenthum des Subjects gemacht ist. Das Leben Jacob's besteht von diesem Augenblicke an darin, daß er in der Schule der Leiden die Form des Unrechts von seinem geistigen Besitze abstreift und sein göttliches Anrecht an der Erbschaft der Verheißung durch die höhere Auffassung derselben beweist.

Der innere Kampf Jacob's vollendete sich, als er nach einem langen Exil in das Land seiner Väter zurückkehrte und im Begriff, mit seinem Bruder wieder zusammenzutreffen, vom Gefühl seiner Schuld und Unwürdigkeit ergriffen wurde, in jenem nächtlichen Ringen mit der Gottheit, dessen Andenken im Namen Israel erhalten wurde [1]). Nach der Vorstellung des Berichts ist hier nicht an einen Traum zu denken, nicht etwa weil Jacob am Morgen wirklich an der Hüfte hinkte, denn aus der Lebhaftigkeit des Traums ließe sich das noch allenfalls natürlich erklären. Aber wenn die Erscheinung, die mit Jacob kämpft, zuletzt sagt: laß mich gehen, denn die Morgenröthe bricht an, so ist das Ganze auch mit verständigem Bewußtseyn der Außenwelt, also in wachem Zustande geschehen. Die richtige Erklärung des Factum hat die spätere historische Erinnerung der Hebräer gegeben, nach welcher der Mann, mit dem Jacob rang, der Engel war, in dem die Gottheit ihre Beziehung zur Welt des endlichen Geistes für die Patriarchen erscheinen ließ [2]). Es haben viele Geister in der Geschichte mit Gott gerungen, wenn sie sein allgemeines Wesen, sey es in Form des Gebets,

---

[1]) Gen. 32, 24—31. [2]) Hos. 12, 4. 5.

der Andacht oder des Denkens, in die faßliche Beziehung zu ihnen zwangen und dieser Kampf ist ein Act, der das Wesen der Gottheit selbst berührt und betheiligt, ohne daß er deßhalb aus dem innern Boden des Geistes zu einer äußern Erscheinung heraustreten müßte. Etwas Anderes ist es aber hier im Anfang der Offenbarung, wo die Erscheinungsform noch nicht die reine Innerlichkeit seyn kann. Der Erfolg dieses Kampfes war der, daß Jacob durch die tiefste Anstrengung des Gemüths in die Beziehung zu seinem Gott geführt wurde, welche Abraham unmittelbar besessen hatte.

Die Patriarchenzeit mit ihrer Unschuld und Unbefangenheit ist nun abgeschlossen. Die Verheißung hat in der Familie Jacob's ihre Grundlage erhalten und es bedarf jetzt eines allgemeinen Bewußtseyns, welches dieses anwachsende Volk zu einer wirklichen Einheit verbände. Wie dieß in Aegypten geschah, wird im Folgenden dargestellt werden.

Zuvor ist noch des Abschieds zu gedenken, welchen Jacob auf dem Sterbebette von den Seinigen nimmt, indem er seinen Söhnen den besondern Antheil verkündet, den sie an der Verheißung haben würden. Für Abraham war die Verheißung ein rein göttlicher Act oder die Berufung und für ihn selbst nur die reine Richtung auf die Zukunft seines Geschlechts im Allgemeinen. Jetzt, da die Subjectivität sich der Verheißung wirklich bemächtigt und sie mit ihren Empfindungen und Interessen verschmolzen hat, wird die Verheißung zur Weissagung, welche die lebendig erfaßte Bestimmung dieser Familie in der Zukunft erfüllt sieht. Wichtig ist es in dieser Beziehung, daß mehrere Stämme als siegreich kämpfend gegen die Völker von Jacob angeschaut werden [1]). In dem entwickelten Selbstgefühl der Familie und in der Reflexion Jacob's war der Gedanke eines Gegensatzes gegen die Völker nothwendig und die Anschauung eines Kampfes mit diesen war damit gesetzt. (Bei Abraham war der Gedanke des Gegensatzes nur in Bezug auf die Canaaniter und hier

[1]) Gen. 49, 17. 19. 24. 27.

auch zunächst nur für die ehelichen Verhältnisse vorhanden[1])). Vor allen Bruderstämmen wird aber von Jacob Juda hochgestellt, er schlägt die Feinde, so daß keiner ihn mehr zu reizen wagt[2]). Er ist es aber auch, den seine Brüder preisen und vor dem sie sich neigen, er führt das Scepter und den Herrscherstab. Diese Hervorhebung eines einzelnen Stammes war die erste Weise, in welcher die Zukunft des Geschlechts überhaupt für die Anschauung näher bestimmt werden konnte. Da nun dieser Stamm den Mittelpunkt der andern bildet und er ihre Gesammtaufgabe zu lösen hat, so herrscht er über sie und kämpft er für das Ganze gegen die Völker, bis er den Gegensatz derselben aufgehoben hat. Dieser Fortgang der Weissagung zur Vollendung des Kampfes war nothwendig, da sie beim unaufgelösten Gegensatze nicht stehen bleiben konnte. Juda's Herrschaft und Kampf ist erst vollendet und der Idee des gesegneten Geschlechts angemessen, wenn der Friede (der Schiloh) kommt, d. h. die Persönlichkeit, deren Substanz der Friede ist, und ihr die Völker gehorchen.

Als Weissagung ist dieser Segen Jacob's der Ausdruck der Bestimtheit, welche dem wirklichen Gefühl der Familie bereits anhaftete und er setzte dieß Gefühl für das Bewußtseyn. Wenn er nun auch als Weissagung, d. h. doch nur als unmittelbare Anschauung, im Einzelnen für das Bewußtseyn wieder manche Seite unbestimmt lassen mußte und sie nicht reflectirend in ihrem verständigen Zusammenhange mit andern Seiten vermitteln konnte, so läßt sich in ihm doch noch ein sehr großer Fortschritt erkennen, den das Princip in seiner subjectiven Erscheinung bis jetzt gemacht hat. Die ruhige Ausbreitung des Segens von diesem einzelnen Geschlecht auf die Völker, wie sie noch der Anschauung Abraham's vorschwebte, ist jetzt durch den Gedanken des Kampfes und Gegensatzes vermittelt. Das Princip ist zum unterscheidenden Selbstgefühl dieser Familie geworden, seine geschichtliche Existenz ist gesichert und die Nationalität dieser Familie begründet.

---

1) Gen. 24, 3. 2) Gen. 49, 8—10.

Zweites Buch.

Das Gesetz.

Erster Abschnitt.

Die geschichtlichen Voraussetzungen des Gesetzes.

§. 11.

Der Hervorgang der hebräischen Nationalität.

Das Volksbewußtseyn, welches im Glauben der Patriarchen ein noch zukünftiges war, tritt endlich in lebendiger Wirklichkeit auf, nachdem 430 Jahre seit dem Einzuge Jacob's in Aegypten verflossen waren [1]); seine Ausbildung ist so weit gediehen, daß es zu selbstständiger Existenz und im Gesetz zur Anschauung seines Selbstbewußtseyns gelangen konnte.

Den Uebergang zu dieser entscheidenden Wendung der hebräischen Geschichte gibt uns der biblische Bericht wenigstens in verständig erzählender Weise nicht, er überspringt jenen großen Zeitraum vollkommen unbefangen über die Wichtigkeit, die er für die Entstehung des wirklichen Volksbewußtseyns haben mußte und versetzt uns aus der Einfachheit des patriarchalischen Familienlebens sogleich in die Kämpfe, die das Volk um seine Anerkennung als Volk bestehen mußte, und in die verwickelten Verhältnisse, die durch das Gesetz geregelt wurden.

Früher, als man die Glaubwürdigkeit des biblischen Berichts noch einfach voraussetzte, machte man ihm auch unbe-

[1]) Exod. 12, 40.

fangen jenen ungeheuren Sprung nach; es schien dieß um so leichter, da man den in der Mitte liegenden Zeitraum als einen leeren dachte und seine Gränzen leicht zusammenschieben konnte. Nur Eine Spur gibt es, daß man schon im Alterthum an der Leere jenes Zeitraums Anstoß nahm und da man ihn nicht ausfüllen konnte, verkürzte man ihn wenigstens durch ein Gewaltmittel [1]). Als aber in der neuern Zeit die Geschichtsbetrachtung ernster wurde und man die Wichtigkeit der Uebergangsperioden kennen lernte, sah man, „welche ungeheure Lücke“ zwischen der Genesis und dem Exodus sey. Man sah ein, daß „sich in dieser Periode die Israelitische Nation zu einer Nation gebildet habe“ und da sich diese Einsicht in ihrer ganzen Schärfe zuerst auf dem kritischen Standpunkte aussprach, so hatte sie zunächst auch nur das negative Resultat, daß es vergeblich sey, „hier Geschichte herzustellen und einen Zusammenhang zu

---

[1]) Der Samaritaner und die LXX beziehen bekanntlich die 430 Jahre (Exod. 12, 40) auf die Zeit, welche seit der Berufung Abrahams bis zur Befreiung aus Aegypten verflossen seyen. (Die Siebenzig übersetzen: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν, ἔτη τετρακόσια τριάκοντα*). Eben so bekannt ist aber auch, wie jene beiden Uebersetzungen bereits die Geschichte reflektirend betrachten, den Bericht mit ihren Reflexionen auszugleichen suchen und in solchen Punkten für uns durchaus keine Autorität gegen den Urtext bilden können. Als man in der letzten Zeit der kirchlichen Orthodoxie immer mehr die Schwierigkeiten des biblischen Berichts fühlte, da konnte wohl z. B. Clericus (im Commentar ad l. c.) sagen: Necessario admittenda est aut lectio, aut, ut reor, glossema Samaritarum et LXX intt., wir aber dürfen uns das nicht mehr erlauben. Auch dürfen wir nicht wegen der fuga vacui mit Buddeus (H. E. V. T. Per. II, Sect. I, §. 14) die Worte des Berichts übersetzen: peregrinatio filiorum Israel, qui commorati sunt in Aegypto, fuit CCCCXXX annorum, so daß jene Pilgerschaft der Kinder Israel auch das Leben der Patriarchen seit der Berufung Abraham's umfasse und der Zwischensatz nur einen Theil innerhalb jenes Zeitraums. Denn wenn der Bericht sagt: מוֹשַׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרָיִם 2c. so zeigt die Identität der Worte, daß nur der Zeitraum des ruhigen Aufenthalts in Aegypten angegeben werden soll.

finden [1])," und daß die mosaische Staatsverfassung selbst nach den Angaben des Pentateuch wenig begründet sey [2]).

Gegen diese kritische Verneinung haben die Apologeten noch nicht das Geringste ausführen können, weil es ihnen bisher auch am leisesten Gefühl für die Bedeutung jener Lücke fehlte. Denn das kann doch nicht die Ansprüche unsers neuern Geschichts-Bewußtseyns befriedigen, wenn man uns darauf aufmerksam macht, daß der Exodus „mit den Namen der 12 Stammväter beginne." Immerhin konnte der erste Erzähler sich damit begnügen, um der Einheit mit den ersten Anfängen des Volks gewiß zu seyn. Aber wir können es nicht, wir wollen wissen, wie die 12 Stammväter zu einem Volke geworden sind. „Eine Geschichte Aegypten's und seiner Herrscher" hätte der Bericht nicht zu geben brauchen, was die Apologetik sich als den einzigen Inhalt jenes Zeitraums denkt [3]), sondern hatte er zunächst die Genesis des Volks in der Familie berichtet, so hätte er nun den wirklichen Hervorgang der Nationalität als solcher darstellen müssen.

Um die Bedeutung jener Lücke fühlbar zu machen, genügt es, einen Blick auf die allgemeine Bestimmtheit des hebräischen Volks beim Auftreten Mose's zu richten.

Die Lebensweise der Patriarchen haben wir als die nomadische kennen gelernt. Wenn auch z. B. Isaak [4]), wie Nomaden öfter thun, säete und erndtete, so konnte das nur momentan seyn. Es hing von so vielen Umständen ab, ob er sich an einer dazu gelegenen Stelle länger aufhalten konnte, daß es das Gewöhnlichere war, wenn er sich nur auf die Viehzucht beschränkte. Als Nomaden langten die Hebräer in Aegypten an [5]). Aber beim Auszuge aus diesem Lande war in Betreff ihrer Lebensweise eine große Verändrung ein-

---

[1]) De Wette: Beiträge zur Einleitung in das A. T., II, S. 169.

[2]) Vatke: die Religion des A. T. I, S. 204.

[3]) Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. I, 2, S. 473.

[4]) Gen. 26, 12. [5]) Gen. 46, 33. 34.

getreten. Die Viehzucht und die damit verbundne nomadische Lebensweise ist es, wodurch sich nur die drittehalb Stämme vor allen übrigen unterschieden. Diese bekamen bei der Theilung des gelobten Landes die reichen Triften jenseits des Jordan. Daß sie vorzugsweise auf diesen Landstrich Anspruch machten [1]), beweist hinlänglich, daß der größere Theil des Volks in Aegypten von der nomadischen Lebensart sich zum Ackerbau gewandt hatte.

Durch Vermittlung Joseph's hatte zwar schon die Familie Jacob's liegenden Besitz im Lande Aegypten, in Gosen erhalten [2]); aber bei der damaligen Lebensweise der Familie konnte das nur heißen, sie dürften frei und ungehindert und auch ganz nach ihrer Weise einen Landstrich benutzen, auf dessen Nießbrauch kein andrer mehr Ansprüche habe. Wirklich in Besitz genommen hatten die Hebräer erst diesen Boden, als sie ihn bebauten, so daß sein Ertrag ihnen gehörte [3]). Durch diesen unendlich wichtigen Schritt ist auch erst die Nationalität wirklich gegeben, denn nun ist der Erdboden an den Einzelnen, der ihn bebaut, persönlich gekettet, er hat ideale Bedeutung bekommen und ist in die Sphäre des bewußten Rechts erhoben. Es bilden sich Rechtsverhältnisse, welche in ihrer Einheit das allgemeine Bewußtseyn des Rechts begründen und die Einzelnen zu einer sittlichen Gesammtheit zusammenschließen. Die Nationalität hat im Besitz eine natürliche Grundlage und im Recht des Besitzes ihre sittliche Substanz gewonnen.

Innerhalb jenes dunkeln Zeitraums war noch ein weiterer Schritt zu einer wirklichen Volksexistenz geschehen. Als Moses auftrat, war schon der Ansatz zu einer Verfassung vorhanden, in welcher das Bewußtseyn der allgemeinen rechtlichen Mächte repräsentirt und gegen die Collisionen mit den einzelnen Interessen gesichert war. Die Aeltesten sind als diese Wächter des allgemeinen Interesse's und als die Hüter des gemeinsamen Rechts bereits von den Einzelnen anerkannt.

---

[1]) Num. 32, 1—5. [2]) Gen. 47, 11. 27. [3]) Deut. 11, 10.

Sie waren die Erstgebornen der Häuser und der größern Familien und Geschlechter.' Wie sie in der besondern Beziehung auf ihre Familie deren Einheit darstellen, so sind sie in ihrer Vereinigung das lebendige Abbild von der sittlichen Einheit eines größern Kreises. So sind „die Aeltesten einer Stadt" eine Gesammtheit, welche die Rechte und Angelegenheiten der Stadt bewacht [1]), so sind die „Aeltesten der Stämme [2])" ein einiges Corps; endlich sind „die Aeltesten des Volks" in ihrer Einheit zusammengefaßt die Träger des allgemeinen Willens [3]). In dieser Eigenschaft waren die Aeltesten auch die Richter und entschieden sie, wie der gestörte Einklang zwischen den rechtlichen Mächten und dem Einzelwillen wiederherzustellen sey.

Noch mehr für die Beschäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten waren aus dem Volk schon einzelne Beamte ausgesondert, die nicht nur wie die Aeltesten durch die Geburt zu ihrer Stellung gelangt waren, sondern nur durch freie Bestimmung dazu erhoben werden konnten und zusammen schon eine Art von Stand bildeten. Es sind dieß die Schreiber (שֹׁטְרִים). Sie sind die ordentlichen Beisitzer im Gericht [4]). Sie erhalten den Auftrag, die kriegsfähige Mannschaft zusammenzurufen und die Hauptleute an die Spitze der Heereshaufen zu stellen [5]). In diesen ihren Verrichtungen und ihrem Amtsnamen ist die Vermuthung [6]) begründet, daß die Schoterim die genealogischen Tafeln unter ihrer Aufsicht hatten. Kraft dieses Amtes allein konnten sie bei der Conscription, wo alles auf die Volkslisten ankam, eine so wichtige Rolle spielen und deßhalb erscheinen sie auch als Beisitzer des Gerichts. Denn eben hier waren richtige Geschlechtstabellen unumgänglich nothwendig, da die meisten Streitigkeiten über den Familienbesitz geführt wurden. Hiernach erklärt es sich auch, weßhalb der Pharao sich an die Schoterim hält, wenn er dem Volke Frohnden auflegt und

[1]) Deut. 19, 12. [2]) Deut. 31, 28. [3]) Exod. III, 16.
[4]) Deut. 16, 18. [5]) Deut. 20, 5—9. [6]) Michaelis Mos. Recht §. 51.

weßhalb er sie für die Leistungen verantwortlich macht, wenn er ihnen den Auftrag giebt, die Frohndienste an das Volk zu vertheilen [1]). Es konnte allein deshalb geschehen, weil sie im Besitz der Volkslisten waren.

Müssen wir nun in den dargestellten Verhältnissen den unermeßlichen Schritt zu einer wahrhaften Volksexistenz anerkennen und der Zeit, in welcher dieser Schritt zurückgelegt ist, einen sehr reichen Inhalt zuschreiben, so gelangen wir zu demselben Resultat, wenn wir von der mosaischen Wirksamkeit aus in die Vergangenheit zurücksehen. Es ist wenigstens von den Rechtsbestimmungen des mosaischen Gesetzes theilweise zugegeben, daß sie dem Volke nicht etwas schlechthin Neues gebieten, sie stützen sich auf schon vorhandene Sitten und Gewohnheiten, schärfen diese ein, oder setzen sie voraus und fügen nur Einschränkungen oder Modifikationen hinzu oder sie beziehen sich verneinend auf Rechtsgebräuche und stoßen diese um. Der geschichtliche Beweis für eine solche Voraussetzung des Gesetzes wird weiter unten sich an fast jeder einzelnen Seite desselben führen lassen. Hier können wir den Beweis auf den allgemeinen Begriff des Gesetzes gründen. Das Gesetz als Staatsverfassung setzt einen realen Volksgeist voraus, der schon die Bestimmtheit eines eigenthümlichen Characters besitzt und diesen auch schon in seiner Lebensweise und in Sitte, Gewohnheit und in seinen rechtlichen Anschauungen ausgeprägt hat. Diese Voraussetzung ist das Herkommen. Nur hat die rechtliche Substanz in dem Augenblick vor der Gesetzgebung noch nicht ihr allgemeines Bewußtseyn wirklich erlangt, das Volk ist dieses bestimmte Volk geworden, hat aber seine Bestimmtheit noch nicht in Form des Gedankens ausgesprochen. In seinem Herkommen ist der Volksgeist nur zu der Stufe seines Werdens gelangt, auf welcher er in sein wirkliches Daseyn und zu seinem Selbstbewußtseyn übergehen mußte.

[1]) Exod. 5, 6.

Dieses Werden des hebräischen Volks fällt in die Periode des Aufenthalts in Aegypten, aber die geschichtliche Erinnerung daran ist uns in Form der Erzählung nicht überliefert.

Einen noch reicheren Inhalt haben wir in jenem Zeitraum vorauszusetzen, wenn wir auf die religiöse Bestimmtheit des hebräischen Volksgeistes zur Zeit Mose's reflectiren. Erinnern wir uns nur zunächst, wie viele Seiten des Cultus und wie viele Symbole das mosaische Gesetz als bekannt voraussetzt. Die Anschauung der Cherubim z. B., oder des hohenpriesterlichen Brustschildes mit den Urim und Thummim muß dem Volke eine geläufige gewesen seyn, sonst würde das Gesetz nicht so unbefangen sich der Beschreibung jener Symbole überheben. Festfeiern, wie die Sabbathe, Neumonde sind auch schon in Gebrauch, dieser wird nur vom Gesetz geregelt und mit dem gesammten System der religiösen Symbolik in Zusammenhang gebracht. Der Volksgeist muß in jener Zwischenzeit eine fruchtbare Productivität in der symbolischen Darstellung seiner Anschauungen bewiesen haben. Ueberhaupt muß auch hier wieder vom Standpunkte eines Gesetzes aus, welches ein so ausgebreitetes System des religiösen Cultus vorschreibt, auf ein gleich mächtiges Bedürfniß des Volksgeistes nach der Symbolisirung seiner religiösen Bestimmtheit zurückgeschlossen werden. Dieses Bedürfniß muß den Geist auch schon vor der Gesetzgebung auf das tiefste in Anspruch genommen und zu vielfältigen Versuchen seiner Aeußerung angetrieben haben. Das Gesetz hat diese chaotische Welt der Versuche hinter sich und konnte nur eintreten, als diese fähig waren, Licht und Ordnung in sich aufzunehmen und in den Kreis eines Systems sich abzuschließen.

In der Religion, zumal im Cultus, dürfen wir schlechterdings nicht die beiden Seiten des religiösen Verhältnisses sich als fremd und gleichgültig gegenüberstellen, so daß sie aus ihrer gegenseitigen Correspondenz herausgerissen werden. Die Bestimmtheit vielmehr, in der Gott von seiner Seite dem subjectiven Geiste erscheint und entgegenkommt, setzt auch die

entsprechende Bestimmtheit des letztern voraus. Nur der Unterschied findet hier statt, daß die Form der göttlichen Erscheinung als ein vollendetes Ganze auftritt und die entsprechende Bestimmtheit der endlichen Seite sich vorher noch nicht klar und sicher war und sich in einer Fülle von noch ungeordneten Versuchen abgearbeitet hatte. Selbst die niedrigste Auffassung, welche die göttliche Erscheinung nur als ein äußeres Mittel betrachtet, dessen Zweck in der subjectiven Seite zwar gelegen habe, dieser aber verborgen sey, kann der Annahme einer solchen Correspondenz sich nicht entziehen. Sagt man z. B. [1]: „die Ehrfurcht gegen die Gottheit habe unter einer rohen Nation nicht anders erhalten werden können als durch einen ceremoniellen Gottesdienst," so entsprechen sich doch die beiden Seiten, das Rohe der endlichen Seite und das „sinnliche Mittel," in welchem die objective religiöse Wahrheit erscheint. Sollen wir uns bei dieser Rohheit und Sinnlichkeit des Volks auch nur irgend etwas denken, so müssen wir sie doch gewiß in der religiösen Beziehung auf das Göttliche uns als thätig vorstellen. Oder soll etwa Moses ein Gesetz gegeben und dabei die Sinnlichkeit des Volks berücksichtigt haben, ohne daß er gar keine Beweise vor sich hatte, in denen sie sich religiös gestaltet hatte? Oder hat nicht die Sinnlichkeit in ihrer Auffassung des Göttlichen den Drang sich zu äußern und ist es auch nur im entferntesten möglich, daß sie sich bei den Israeliten bis zur Zeit Mose's nicht in einer um so größern Fülle von Gestalten ausgelassen habe, je unbändiger sie war? Gewiß! Moses fand unter seinem Volke eine Welt von religiösen Symbolen schon vor und nicht wenige seiner gesetzlichen

[1]) Flatt: Etwas zur Apologie der mosaischen Religion, im Magazin für christliche Dogmatik und Moral. Drittes Stück, 1797. — Selbst Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus 1837. I, S. 30) verschmäht diese teleologische Betrachtung noch nicht, wenn er die mosaische Symbolik zur „Rohheit, Unbändigkeit und Sinnlichkeit" in Verhältniß setzt.

Bestimmungen haben diese zur Voraussetzung. Sich nur vor das Volk hinstellen und eine neue Symbolik schaffen, in welcher das Volk seine Anschauungen und die Gestalten seines religiösen Geistes nicht sogleich wiedererkannt hätte, das konnte Moses nicht und auch nicht Gott.

Symbole d. h. Anschauungen des Allgemeinen in natürlichen Formen konnte das hebräische Princip mit Einemmale ohne geschichtliche Voraussetzungen aus seiner reinen Innerlichkeit nicht heraussetzen [1]. Denn für die symbolische Anschauung ist das Allgemeine und Göttliche mit der natürlichen Form, in der es erscheint, völlig Eins. Das Licht ist für den Parsen das Göttliche selber. Daß der anschauende Geist hierbei an sich über die sinnliche Existenz des Lichts hinausgeht und dieselbe in den Gedanken des schlechthin Unendlichen auflöst, darf uns nicht irre machen und zur Behauptung verleiten, daß er doch das Göttliche nach seiner Allgemeinheit vom natürlichen Lichte unterscheide, denn nur in diesem schaut er das Göttliche an. Die Heimath der Symbolik ist allein die Naturreligion. Fassen wir das hebräische Princip, wie es für den patriarchalischen Standpunkt gegeben war, so war Gott schon hier als die Macht gewußt, die über das Endliche erhaben in natürlicher Weise nicht angeschaut werden könne; die Bestimmtheit, in der er gewußt wird, ist nur die geistige, daß er der Gott dieses Volkes sey. Und ist nun auf dem mosaischen Standpunkt die Vorstellung von der Erhabenheit und Heiligkeit bis zur vollendetsten Idealität gediehen, in welcher Gott und das Natürliche in den reflectirten Gegensatz getreten und der Gegensatz beständig wieder in die substanzielle Subjectivität Jehova's aufgelöst ist, so konnte hier noch weniger die verzeh-

[1]) Der Verfasser unterscheidet hier den geschichtlichen Hervorgang der gesetzlichen Symbolik und ihren Hervorgang aus dem Begriff der Idealität Jehova's. Letztere Form des Hervorgangs ist absolut nothwendig, aber in der Erscheinung fällt sie in ihre geschichtlichen Voraussetzungen auseinander. Vergl. die Recension des Verf. von Bähr's Symbolik des mosaischen Cultus in der Zeitschr. für spec. Theol. Bd. III. Hft. 2. S. 501. flg.

rende Idealität Gottes im Natürlichen für die Anschauung festgehalten werden. Auf einmal konnte es hier nicht zur Schöpfung einer Symbolik kommen und finden wir sie hier doch vor, so mußte sie außer, der Idealität Jehova's und des entsprechenden religiösen Bewußtseyns noch einen andern Factor voraussetzen können und diese Voraussetzung ist die natürliche Seite des Volksbewußtseyns und die Gestalten, in denen sich dieselbe ausgeprägt hatte.

Natürliches nämlich hat das Volksbewußtseyn noch an sich, da es sein geistiges Wesen noch in der Beschränktheit besitzt und diese Schranke durch die Natur, Geburt und natürliche Anlage bedingt ist. Sobald nun das Göttliche, wie es bei allen Völkern des Alterthums der Fall war, in ausschließlicher Beziehung auf einen einzelnen Volksgeist gewußt wird, so ist es mit einer Schranke behaftet, nämlich mit der natürlichen Bestimmtheit des Volksgeistes und hierin liegt der subjective Grund, weßhalb die Religionen des Alterthums sich in der natürlichen Anschauung des Göttlichen, in Symbolen und Mythen bewegen. Auch für den hebräischen Volksgeist ist die göttliche Offenbarung und das Gottesbewußtseyn noch mit jener Schranke der natürlichen Bestimmtheit behaftet. Allerdings soll dieses Volk die Gesammtheit der Völker in die Beziehung auf Gott aufnehmen, es soll die Schranke seiner Nationalität immer als flüssig setzen und als verschwindende Gränze in dem Segen aller Völker. Allein in der Zukunft sollen ja erst die Völker in die Beziehung zu Jehova treten, in der Wirklichkeit fällt das Gottesbewußtseyn noch mit dem beschränkten Selbstgefühl dieser Nationalität zusammen; je lebhafter das Volk seine gegenwärtige Würde fühlt, desto mehr muß es die Schranke der göttlichen Beziehung auf seine natürliche Bestimmtheit einengen. Und mußte endlich dieses Selbstgefühl in der dumpfesten Weise die Innerlichkeit einnehmen und beschäftigen, als das Volk wurde, also während des Aufenthalts in Aegypten, so mußte die natürliche Bestimmtheit um so mächtiger wirken, die ganze Sphäre des Göttlichen einnehmen, d. h. dieses mußte in natürlicher Form, in Symbolen angeschaut werden.

Zu dieser Katastrophe führte aber auch die ideale Seite vom Bewußtseyn des hebräischen Princips. So schwer wenigstens mußte es für das Bewußtseyn seyn, die Idealität Gottes und seine Reinheit vom Natürlichen festzuhalten, daß das Gegentheil immer als verführerischer Schein der Anschauung sich aufdrängen mußte. Denn absolute Befriedigung konnte das Bewußtseyn der Idealität dem Geiste nicht geben, da diese in sich noch nicht wahrhaft bestimmt war, sich noch nicht zu einem innern Unterschied und zu geistiger Gestaltung entlassen hatte. Der Geist, da sein Leben nur in der innern Bewegung besteht, hat aber den Drang nach dem Unterschied und der dadurch bedingten Gestaltung. Er mußte nach dieser lebensvollen Form des Allgemeinen lechzen und da er es in dem Bewußtseyn von der Idealität des Einen nicht fand, so suchte er in dem Leben des Allgemeinen innerhalb der Natur und in der Anschauung desselben seine Befriedigung. Und da die Einheit und Idealität des Göttlichen sich noch nicht zur Gestaltung aufgeschlossen hatte und für das Bewußtseyn noch nicht die innerlich den Unterschied erzeugende war, so konnte der hebräische Volksgeist aus seiner eignen Kraft den Genuß seines natürlichen Bewußtseyns nicht schaffen, er mußte ihn aus fremden Gebieten, aus der Naturreligion seiner Nachbaren entnehmen.

Abfall von Gott müssen wir diese Vertiefung des hebräischen Volksgeistes in die natürliche Anschauung nennen, wenn wir sie mit der Reinheit des patriarchalischen Bewußtseyns vergleichen. Aber die Unschuld mußte geprüft werden, die Gewißheit des wahren Princips konnte nach der eignen Natur desselben nur im Kampf und Gegensatz gestärkt werden. Dadurch aber, daß das Volk dem Zauber der Naturreligion sich preis gab, wurde der Ernst des Kampfes eindringlicher, der Sieg mit einem inhaltsvolleren Resultat gekrönt und was das Größte ist, das reine Bewußtseyn der Idealität erhielt eine natürliche Grundlage, auf der es sicher ruhen konnte.

Die zahlreichen Verbote des Naturdienstes, welche im Pentateuch so oft wiederholt werden, konnten vom Gesetzge-

der nur aufgestellt werden, wenn er unter seinem Volke die heftigste Neigung zur natürlichen Anschauung und die verbotenen Formen der Naturreligion herrschend fand. Ohne diese Voraussetzung hätte er gar nicht an solche Verbote denken können, denn selbst eine bloße Warnung kann doch nur für denjenigen verständlich seyn, dessen geheime Neigung schon auf das Verbotene gerichtet ist und das positive Verbot wird keinen andern Zweck haben können, als die Sünde als Sünde hinzustellen und zur Selbst-Erkenntniß zu bringen.

Wenn das Volk in den Jahrhunderten vor Moses sich der natürlichen Anschauung hingab, so war es selbst aber weit entfernt davon, diese Anschauung für einen Abfall vom Gott der Väter zu halten. Sondern nur seines ihm ursprünglich angehörigen Gottes wollte es auch in der Natur unmittelbar gewiß werden. Der Gedanke an den Gott der Väter blieb. Damit war aber auch die Möglichkeit gegeben, daß das Volksbewußtseyn über den natürlichen Genuß und die unmittelbare Anschauung des Göttlichen im Naturleben sich wieder erheben konnte. Denn als Gott der Väter wird Gott in der Beziehung auf einen geistigen Zweck und als freie Subjectivität gewußt. In der Erhebung zu diesem Gedanken verliert die natürliche Anschauung ihre Selbstständigkeit, sie reicht nicht mehr aus, das Göttliche in seinem allgemeinen Wesen auszudrücken, sie hört auf, Symbol des Göttlichen selbst zu seyn, und sie wird unmerklich in das untergeordnete Verhältniß des Dienstes gesetzt. Diese veränderte Stellung des Symbols konnte nur allmählig eintreten, wie es in der Natur jeder Assimilation liegt. Das Symbol, welches erst das allgemeine Leben des Göttlichen selbst darstellte, wurde ein Symbol der besondern Beziehung, nämlich der gegenseitigen Beziehung zwischen Gott und seiner Gemeinde. Ueber dem Symbol stand der Gedanke der geistigen Allgemeinheit Gottes, in dessen Idealität das Natürliche sich verzehrt. Bis zur Zeit Mose's war diese Umwandlung des Symbols so weit gediehen, daß sie gegen die heidnische Stellung desselben sich abzuscheiden arbeitete und

in den Kampf gegen dieselbe treten konnte. Im Gesetze wurde der Kampf vollendet und das Symbol aus der Sphäre der Allgemeinheit Gottes entfernt und in die Beziehung des Volks zum Herrn eingeschlossen.

Die obige Auffassung von den Voraussetzungen des Gesetzes kann vom gläubigen Standpunkte aus allein dann bestritten werden, wenn dieser ohne Wissen von den Ansichten der Aufklärung eingenommen, also nicht der wirklich gläubige ist. Der Aufklärung ist es wesentlich, den Gesetzgeber vom Volke abzusondern und ihn nach willkührlichen Zwecken das Gesetz geben zu lassen. Richtig war es zwar, wenn die aufgeklärte Betrachtung des mosaischen Cultus die heidnische Anschauung des Symbols als Grundlage desselben erkannte. Aber es widerspricht dem Gange der geistigen Entwicklung, wenn man nun annimmt, Gott als Gesetzgeber habe in seinen Dienst Symbole aufgenommen, die zuvor dem heidnischen Cultus angehört hätten [1]). Das Volk mußte vielmehr diese Symbole schon dem Dienst seines Herrn geweiht haben oder in ihnen die Beziehung auf seinen Gott schon angeschaut haben, wenn sie der Gesetzgeber nicht schlechthin verbieten sollte, wie er z. B. die Anbetung eines Bildes verbot. Der Widerspruch der natürlichen Anschauung und der Beziehung auf den Gott der Väter mußte für das Volk schon irgendwie ausgeglichen seyn, wenn ihn der Gesetzgeber vollends löste.

Es ist nur die natürliche Parallele zu der neuern gläubigen Ansicht, wenn das Wahre in Spencer's Theorie noch in der Gegenwart in die Behauptung entstellt wird, daß Moses aus dem ägyptischen Cultus manche Gebräuche entnommen und zur Verehrung des Einen Gottes in Beziehung gesetzt habe [2]). An die Anschauung des Volks und ihren Inhalt wird hierbei gar nicht gedacht. Mit dieser und ihrem vierhundertjährigen Leben wird die Symbolik des Gesetzes auch nicht in ihr

---

[1]) Spencer: de legibus Hebraeorum ritualibus. Lib. I. c. X.

[2]) v. Cölln's biblische Theologie. I. S. 61.

innres Verhältniß gesetzt, wenn vom gläubigen Standpunkt aus zwar die Sinnlichkeit des Volks und dessen Naturdienst erwähnt und die gesetzliche Symbolik dennoch außer aller innern Beziehung zur heidnischen Anschauung desselben gesetzt wird [1]). Beruft man sich, um die abstracte Selbstständigkeit des mosaischen Cultus zu retten, auf „das Verhältniß der Israeliten und namentlich Mose's zu ihnen, wie es sich im Pentateuch zur Zeit des Auszugs aus Aegypten darstellt, wo im Gegentheil ein Verschmähen alles Aegyptischen viel natürlicher erscheinen müsse als ein Nachahmen und Entlehnen desselben," so streicht man vier Jahrhunderte aus der Geschichte und denkt man sich unbefangen genug das Volk als eine unbeschriebene Tafel.

Zur Zeit des Auszuges aus Aegypten waren alle Voraussetzungen des Gesetzes schon vorhanden, das Gesetz auf dem Punkte, hervorzubrechen, das Natürliche der Volksanschauung war im Begriff, in die reine Beziehung auf Jehova aufzugehen, der Kampf mit den heidnischen Elementen im Volksbewußtseyn selber war reif zum Siege, der das Natürliche dem Idealen unterwarf — und hier kämpft die Apologetik noch gegen die Vorstellung von einem Entlehnen des Heidnischen, gegen eine Vorstellung, die der wahren Geschichtsbetrachtung gar nicht in den Sinn kommt, und sie glaubt, wenn sie ein solches hohles Scheinbild bekämpft, die Selbstständigkeit des mosaischen Cultus gerettet zu haben? Daß Moses Aegyptische Ritualien nachgeahmt habe, ist für die vernünftige Anschauung der Geschichte ein Unding; aber das Volk hat vorher im Naturdienste gelebt, im süßen Gift desselben geschwelgt und einen Kampf in sich gerungen, in dem es die Irrthümer des natürlichen Bewußtseyns allmählig ausstieß und nur das Gediegene der natürlichen Erscheinung beibehielt, nämlich die Abspiegelung des Unendlichen im Endlichen und als dieß Symbol des Geistigen und Allgemeinen

---

[1]) So in der Symbolik des mosaischen Cultus von Bähr I. S. 32—46.

hatte es die natürliche Anschauung in die Beziehung auf seinen Herrn eingefügt.

Alle Polemik gegen die Ableitung der Symbolik des mosaischen Cultus aus der natürlichen Anschauung, wenn sie sich auf den Standpunkt Mose's isolirt und von hier aus nun mit den gewöhnlichen Argumenten ficht, Moses habe nichts vom heidnischen Standpunkt entlehnen können u. s. w. diese Polemik hat eine so falsche Ansicht von der Sache, wie ihr eigentlicher Gegner, die Verstandesaufklärung, sie leitet wie diese den Cultus aus bewußter Reflexion Mose's her.

Für's Zweite, sagt man, „habe es auch mit jener so zuversichtlich behaupteten Aehnlichkeit Mosaischer und Aegyptischer Cultuseinrichtungen in der That gar nichts auf sich [1]).“ Allein ist dieser Zusammenhang deßhalb nicht, weil er bisher falsch aufgefaßt ist? Man muß sich nur nicht denken, daß die Momente der Naturreligion, die von den Israeliten aufgenommen wurden, nun auch so blieben, wie sie auf dem rein heidnischen Standpunkt sich vorfanden. Im Gegentheil es mußte mit ihnen eine Veränderung vorgehen, die um so größer wurde, je mehr sie für den Dienst Jehova's bearbeitet wurden. Dieser Proceß war bis auf Moses

[1]) Bähr, Symbolik I. S. 42. Selbst Vatke, der auch gegen die Ableitung mehrerer Seiten des Cultus aus der ägyptischen Religion polemisirt, stellt sich diese Ableitung nur so vor, als ob sie allein auf dem falschen Standpunkte der Verstandesreflexion möglich sey (Die Rel. des A. T. I. S. 196.). Wenn er sagt: „jene Ansicht setze voraus, daß viele Symbole, bei ihrer Annahme durch die Hebräer, ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hätten, was übel zu Mose's angeblicher Kenntniß der ägyptischen Religion und noch übler zu seiner eigenen Polemik gegen den Götzendienst stimmen würde,“ so ist das ganz schulgerecht gefochten gegen eine Ansicht, die sich eben die Sache falsch vorstellt, die da meint, Moses habe aus ägyptischen Symbolen und dem monotheistischen Princip für sein Volk einen Cultus zusammengesetzt. Aber das Volk hatte bereits durch einen langen Zeitraum hindurch das natürliche Bewußtseyn mit dem idealen in innere Beziehung gesetzt.

so weit vollendet, daß er im Gesetz zum Abschluß kommen konnte. Hier im Gesetz sind die natürlichen Anschauungen so umgestaltet, daß sie allerdings nicht mehr heidnisch erscheinen, sondern den angemessenen Unterbau des idealen Princips bilden.

Endlich beruft man sich auf den „diametralen Gegensatz" der Naturreligion und des Hebraismus[1]). Die Vergötterung der Natur und die Idee des einigen Gottes schließen sich, sagt man dann, so bestimmt aus, daß keine Brücke von der einen Seite zur andern führe. Allein haben die Hebräer nicht doch eine solche Brücke gefunden, wenn sie ihren Gott im Stier, im Baal anschauten? Die natürliche Anschauung ferner solle nicht Grundlage der Idee des einigen Gottes seyn. Freilich ist sie das nicht, aber die Grundlage für den Dienst des einigen Gottes, für den Cultus ist sie bei den Hebräern geworden. Das ist etwas ganz Anderes. Und was Grundlage heiße, muß man dann nur richtig verstehen. Als Grundlage der idealen Beziehung auf den einigen Gott hat sie ihre ursprüngliche, natürliche Bedeutung verloren und drückt sie nun nichts als jene ideale Beziehung in der Form der Anschauung aus. „Der mosaische Cultus weist nimmermehr auf die Ideen der Naturreligion hin." Allerdings! denn seine dem hebräischen Princip unterworfene Grundlage weist nicht mehr auf sich und auf ihren natürlichen Ursprung hin, sondern auf den Herrn, dessen Diener sie geworden ist.

Als Inhalt, den die Hebräer in Aegypten bis zu Mose's Auftreten erlebten, ergaben sich uns die Voraussetzungen des Gesetzes nach seiner rechtlichen und religiös-symbolischen Seite. Nach der erstern Seite war die Verfassung in der Form des Herkommens so weit ausgebildet, daß sie in das wirkliche Volksbewußtseyn übergehen mußte. Was die Symbolik des Cultus betrifft, so war in einem allmähligen Proceß der Naturdienst, in welchem das

---

[1]) Bähr, a. a. O. S. 44.

höhere Bewußtseyn der Idealität sich zu gestalten suchte, in dem Maaße mit dem höhern Princip verwachsen, daß das Bewußtseyn von diesem durch die gewonnene Grundlage gekräftigt in seiner neuen Gestalt sich zusammenfassen und als Gesetz des gemeinsamen Volkslebens fixiren mußte.

Eine Erinnerung von diesem Proceß war aber unmöglich nicht etwa nur seiner Allmähligkeit, sondern seines eigenen Inhalts wegen. Denn die Verfassung, welche sich in ihm bildete, hat nur die Familienmächte und deren stilles Leben und Weben als Hüter des Ganzen ..gestellt. Das allgemeine Volksbewußtseyn wird erst noch, ist vor dem Gesetze nicht abgeschlossen. Das Familienleben als solches hat aber noch keinen Inhalt, der für das Allgemeine wichtig wäre oder ein allgemeines Bewußtseyn schaffen könnte, um in diesem fortzuleben. Auch davon, wie sich die religiöse Anschauung gestaltete, konnte es keine Erinnerung geben. Denn da sich der Volksgeist in die Naturreligion verlor, so wurde er in deren dumpfem Brüten gefangen genommen, sein Selbstbewußtseyn war dahin gerafft und die Erhebung über diesen befangenen Zustand geschah ohne Reflexion, da das höhere Princip, welches mit der natürlichen Anschauung verwachsen war, in stiller Kraft aus dieser hervortauchte und sie allmählig zu seiner Basis herabdrückte.

Auch die Hebräer haben wenigstens einen Theil des Tributs, den alle Völker dem Gesetz des Werdens und der Entwicklung gegeben haben, zahlen müssen. Wenn wir oben [1]) sagten, sie seyen mit Bewußtseyn Volk geworden, so ist das nun in seine gehörigen Gränzen einzuschränken. Mit Bewußtseyn sind sie Volk geworden, insofern auf dem patriarchalischen Standpunkte die Aussicht in die Zukunft des Volks gegeben war und diese Aussicht sich auch mit der Erinnerung an die Verheißung erhielt. Aber dieses Selbstbewußtseyn des Volks haftete, so lange es Volk wurde, nur an der Vergangenheit und Zukunft. Sein eignes Werden

[1]) S. 77.

in der Gegenwart konnte für die Erinnerung nicht bewahrt werden. Hier war es in die substanziellen Mächte der Familie und der natürlichen Anschauung versenkt, die wirkliche Allgemeinheit des Geistes und seiner Erinnerung war noch nicht gesetzt. Der Gedanke an die Väter und an die Zukunft des Volks konnte nur als ein schwacher Lichtstreif sich durch das chaotische Dunkel jenes Traumlebens hindurchwinden und erst als das vegetative Weben des Volksgeistes sich in den Organismus seiner wirklichen Gestalt aufschloß und im Gesetz das allgemeine Selbstbewußtseyn geschaffen war, breitete sich jener Lichtstreif zu seinem vollen Glanze aus, in welchem er die Vergangenheit der Väter und die wirkliche Gegenwart des Volkes erleuchtete. Das Volk wußte sich zum Volke Gottes geworden, wie den Vätern verheißen war, und in seiner geschichtlichen Erinnerung ging es unmittelbar von seiner Gegenwart zu diesen zurück. Das dazwischenliegende Dunkel wurde auf dieser Brücke leicht übersprungen.

Nachdem wir das Gesetz gefunden haben, nach welchem die Nationalität der Hebräer in Aegypten sich entwickelte, haben wir diese Entwicklung noch in ihren bestimmten Stadien darzustellen.

§. 12.

Der Naturdienst der Hebräer in Aegypten.

Wenn wir nach dem Quell fragen, aus welchem den Israeliten die einzelnen Formen der natürlichen Anschauung zuflossen, so dürfen wir nur nicht jenen ersten Quell vergessen, aus dem überhaupt der Drang zum Naturdienst den Hebräern entstand, nämlich die in sich noch nicht gegliederte Allgemeinheit des Göttlichen und das Bedürfniß nach der Gestaltung desselben. Bei der Lebhaftigkeit dieses Bedürfnisses werden die Hebräer alle nur möglichen Wege, auf denen ihnen natürliche Anschauungen zuströmen konnten, benutzt haben. Das Beispiel der Aegypter, mit denen ihre Berührungen um so freundschaftlicher wurden, je mehr sie sich von

der nomadischen Lebensart entfernten, kann daher hier nicht allein in Anschlag kommen. Da die Provinz Gosen, in welcher ihnen ihr Sitz angewiesen war, nach ihrer nordöstlichen Lage die Gränze gegen den Orient bildete und die Berührungen mit demselben vermittelte, so konnten zu ihnen hier nicht wenige Elemente des orientalischen Naturdienstes gelangen. Die religiösen Anschauungen Canaan's und der Phönicier werden ihnen nicht fremd geblieben seyn und konnten sie sich wohl, da sie doch nicht vollständig die nomadische Lebensart ablegten, dessen enthalten, in einzelnen Horden die ägyptische Gränze zu überschreiten und mit den arabischen Stämmen der benachbarten Wüste, welche dem Gestirndienste ergeben waren, in Berührung zu treten? Die Flucht Mose's nach Midian beweist wenigstens, daß ihnen dieser Weg nach dem Osten zu ein geläufiger war. Endlich ist auch das nicht zu übersehen, daß den Hebräern im Grunde ihres Geistes noch manche Erinnerungen von dem ursprünglichen heidnischen Standpunkte ihrer Väter geblieben seyn mußten. Die Patriarchen waren in der Fülle ihres Glaubens über das heidnische Wesen ihrer Anschauung erhoben worden, und wenn auch ein Abraham die Siebenzahl der Lämmer als Zeichen des Schwurs vor Abimelech hinstellte [1]) und Jacob ein Bätylion weihte [2]), so erschienen ihnen diese heidnischen Symbole bei ihrer lebendigen Beziehung auf den Einen Gott sogleich nur als etwas Formelles. Hingegen bei ihren Nachkommen mußten auch die leisesten Spuren einer Erinnerung an frühere heidnische Gebräuche mit neuer Kraft aufleben und der für die Patriarchen unmittelbar erblaßte Himmel der natürlichen Anschauung noch einmal seinen Glanz entwickeln, damit die Nachkommen mit angestrengtem Bewußtseyn den Sieg über die Naturreligion gewönnen, der den Vätern in unmittelbarer Begeisterung zu Theil geworden war.

Die einfachste Form des Naturdienstes, welche das Verbot des Gesetzgebers unter den Israeliten voraussetzen läßt [3]),

---

[1]) Gen. 21, 30. [2]) Gen. 28, 18. [3]) Deut. 4, 19. 17, 3.

ist die *Anbetung des Gestirns*. Dieser Nachklang vom frühern sabäischen Standpunkt, wie er den Vätern in ihrer Heimath eigen war, scheint aber nicht der Mittelpunkt im götzendienerischen Leben der Israeliten gewesen zu seyn. Denn bei ihrem Abfall zum natürlichen Bewußtseyn trieb sie vielmehr das Verlangen nach einer bestimmten Gestalt des Göttlichen, die ihnen in der einfachen Substanz des Gestirns nicht entgegentrat. Im Sabäismus ist die ruhige, sich gleichbleibende Bewegung des Siderischen Gegenstand der religiösen Anschauung und sie entspricht als äußeres Abbild dem Geiste, der sich noch nicht durch innere Kämpfe und Gegensätze zerrissen weiß. Diese natürliche Einheit des Geistes fehlte aber bereits den Israeliten, da sie zwischen den geistigen und natürlichen Mächten des Bewußtseyns schwankten und hier konnten sie vorzugsweise nur solche Gottheiten als Widerschein ihres Innern anziehen, die auch einen Kampf und eine reichere Bewegung darstellten.

Eine solche Gottheit war der *Moloch*, dessen Dienst der Gesetzgeber zu wiederholten Malen verbietet, ein Beweis, daß er von dem Volke besonders lebhaft betrieben wurde. Es soll sich Niemand finden lassen, heißt das Verbot, der seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer hindurchgehen mache [1]). Möglich ist es, daß dieser Gebrauch nur in einem Hindurchführen durch Feuer und einer dadurch symbolisirten Weihung des Kindes bestand. Allein das Gewöhnlichere war doch, daß das Kind dem Gotte wirklich im Feuertode dargebracht wurde [2]). Die Bedeutung dieses Gottes ist durch den Dienst, den er verlangte, hinlänglich klar; er ist *die Macht, die sich eifernd gegen das Endliche richtet und dessen Hingabe verlangt*, und die gewaltsame Art des Opfers beweist, daß er die natürliche Macht ist, die schon die *Möglichkeit eines geistigen Gesetzes* in sich trägt und die Uebertretung desselben durch die schmerzhafteste Aufopferung gesühnt wissen will. Den

---

[1]) Deut. 18, 10.: מַעֲבִיר בָּאֵשׁ [2]) Lev. 20, 2. 18, 21.

Hebräern konnte er von den Phöniciern her, durch die Vermittlung ihrer canaanitischen Nachbarschaft bekannt geworden seyn. Streitig ist es aber, ob der Moloch in einem natürlichen Abbild und in welchem er verehrt worden sey. Die spätern griechischen Schriftsteller setzen ihn dem Kronos parallel, und Porphyrius, ihn euhemeristisch für einen alten König erklärend, sagt, daß er nach seinem Tode in das Gestirn des Kronos, also in den Saturn, versetzt sey [1]). Zu dieser Verbindung des Moloch mit dem griechischen Kronos kamen aber jene Schriftsteller von dem Standpunkte des Synkretismus aus, welcher die Gottheiten, in denen eine Verwandtschaft der Idee sich bewies, sogleich für dieselben erklärte; außerdem sind wir durch jene Zusammenstellung auch deßhalb nicht über das Abbild des Moloch aufgeklärt, da die griechischen Gottheiten von ihrem natürlichen Substrat sich frei gemacht haben und Kronos im System derselben ohne Beziehung auf das Gestirn des Saturn die individualisirte Macht ist, welche aus der Natürlichkeit herausgetreten die geistige Vermittlung in sich trägt, aber nicht an den Tag kommen lassen will. So konnte zwar auch bei den Phöniciern Moloch die Gottheit seyn, welche den dunkeln Anfang repräsentirt, der das Gesetz der zukünftigen Bestimmtheit, aber noch in eingehüllter Weise, enthält. Indessen bei ihnen mußte er noch ein natürliches Abbild behalten, wie es die Natur ihres ganzen Göttersystems erforderte, und dieß sein himmlisches Abbild war das Gestirn des Saturn [2]), in welchem ihn wahrscheinlich auch die Israeliten verehrten.

Auf den Dienst einer andern Gottheit deuten mehrere

---

[1]) Vergl. Sanchoniathonis fragm. ed. Orelli p. 42.

[2]) Die Straße, die in Karthago vicus Senis und auch vicus Saturni hieß, führte wahrscheinlich zu seinem Tempel. Vergl. Münter, die Religion der Karthager, S. 8. 9. Dieser Gelehrte erklärt zwar den Moloch für identisch mit dem Baal. Allein dagegen spricht der Gebrauch des A. T., welches den Moloch niemals wie den Baal als mit der Astarte zusammengehörig betrachtet.

Verbote, die sich auf den Kreis einer und derselben Anschauung beziehen. Ein Weib, sagt das Gesetz [1]), soll nicht Mannsgeräthe anthun und ein Mann nicht Weiberkleider. Ferner, es soll keine Hure unter den Israeliten seyn und kein Mann, der sich zu widernatürlichem Gebrauch hingiebt [2]). Der Name eines solchen Weibes und Mannes (קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה) beweist, daß sie die Unzucht als Gott geweihte Personen trieben und der Gottheit mit ihrem Treiben einen Dienst zu erweisen glaubten. Daß sich der Mann zu einem seiner Natur entgegengesetzten Gebrauche preisgiebt, ist der verstärkte Ausdruck derselben Anschauung, die er im Anthun von Weiberkleidern symbolisirt, nämlich des Uebergangs des Männlichen in's Weibliche und der unzertrennlichen Einheit von beiden. Da er es ferner in religiöser Beziehung thut, so erlebt er darin das Göttliche selbst und stellt er an sich die Natur desselben dar. Dieser Cultus war in Vorderasien in der Anschauung des Naturprocesses begründet, in dessen Bewegung die zeugenden und empfangenden Kräfte unaufhörlich ineinandergreifen und das Bestehen des Endlichen bedingen. Die mannichfaltige Gestaltung, welche diese Anschauung in den einzelnen mythologischen Systemen der westasiatischen Völker erhalten hatte, war in den letzten Zeiten des Heidenthums so sehr zusammengeflossen, daß es unmöglich ist, die bestimmte Form, die sie in den besondern Volkskreisen hatte, anzugeben, wenn wir uns nur an die Zeugnisse der spätern Schriftsteller halten müßten. Nach einigen Angaben des Pentateuch können wir aber noch die Form der Anschauung, die jenem Cultus bei den Hebräern zu Grunde lag, bestimmen, so wie den Weg, auf welchem sie zu diesen kam, und das natürliche Substrat, an welchem sie haftete. Die Gottheit, zu deren Preis jene Ausschweifungen begangen wurden und der Vater selbst die eigene Tochter zur Prostitution hingab [3]), war die Aschera [4]), eine weibliche

---

[1]) Deut. 22, 5. [2]) Deut. 23, 18. [3]) Lev. 19, 29
[4]) Deut. 16, 21.

Gottheit, die mit der Astarte der Phönicier dieselbe ist [1]) und wie diese am Monde ihr himmlisches Abbild hatte [2]).

Als weibliche Gottheit war die Aschera nur Ein Moment des Naturprocesses, sie forderte daher eine männliche Ergänzung und war sie der Mond, so mußte sie die Sonne als das zeugende Princip neben sich haben. Daß dieß bei den Israeliten wirklich der Fall war, ersehen wir aus dem Verbote, man solle sich keine Säule aufrichten [3]), welches mit dem Verbot des Ascheradienstes unmittelbar verbunden wird. Diese Säule war die Sonnensäule, in welcher die Macht des zeugenden Sonnenstrahls symbolisirt ist.

Ein rein ägyptisches Moment des Götzendienstes der Hebräer war die Verehrung des Bocks [4]), d. h. des Mendes, des ägyptischen Pan [5]), dessen Dienst vorzugsweise im mendesischen Nomos herrschte. Die Aegypter unterschieden verschiedne Reihen von Hauptgöttern, die ältern acht Götter und die spätern zwölf. Unter den ältern behauptete Mendes den Vorrang, als der achte war er ihr Vorsteher oder derjenige der das Wesen der sieben zur Einheit verband und ihre gemeinsame Substanz war. Die Siebenzahl der ältern Götter war als sabäisches Element des Mendescultus der Anknüpfungspunkt dazu, daß die Israeliten sich diesen aneigneten. Im Mendes schauten sie das allgemeine Princip der himmlischen Mächte an und die befruchtende Kraft des Universum. Auch diese Anschauung der Naturmacht war mit unmittelbarem Genuß der natürlichen Zeugungskraft ver-

---

[1]) Sie wird z. B. Richt. 3, 7. eben so mit Baal verbunden, wie sonst die Astarte. Ihr Name (אֲשֵׁרָה von אָשַׁר glücklich seyn) weist nicht nothwendig auf das Gestirn der Venus hin, da er nur eine hebräische Umbildung von Astarte ist.

[2]) Der Name der Stadt עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם (Gen. 14, 5.), der von der symbolischen Abbildung der Astarte entlehnt ist, deutet darauf hin, daß sie gehörnt dargestellt wurde und die Hörner sind das Symbol der Mondsichel.

[3]) Deut. 16, 22. [4]) Lev. 17, 7. [5]) Herodot 2, 46.

bunden und die Verehrung des Mendes ein wirkliches Erleben seiner Befruchtung. So sah Herodot im Mendesischen Nomos ein Weib beim Bocke liegen und daß diese Verirrung auch bei den Hebräern Eingang gefunden hatte, beweisen die Verbote des Gesetzes, daß ein Weib nicht beim Vieh liegen solle [1]).

Die Geläufigkeit endlich, mit der Aaron in der Wüste das Verlangen des Volks nach einer natürlichen Anschauung der Gottheit versteht und das Volk im goldnen Stier das Bild seines Gottes erkennt, beweist, daß die Anbetung des Göttlichen im Bilde des Stiers auch schon in Aegypten unter den Israeliten üblich war. Da es nicht durch bestimmte geschichtliche Zeugnisse begründet werden kann [2]), daß der Moloch der Phönicier und Canaaniter in der vollen Stiergestalt angeschaut wurde, so bleibt die gewöhnliche Auffassung stehen, daß das goldne Kalb eine Nachbildung des Apis und das irdische Abbild der allgemeinen Naturmacht ist, als deren himmlischer Träger die Sonne verehrt wurde.

Wo ein so ausgebreiteter Naturdienst vorhanden ist, wie wir ihn bei den Hebräern in Aegypten finden, da genügt auch nicht mehr die Einfachheit des Gottesdienstes, der im patriarchalischen Leben die Versammlung um den Hausvater ist. Die vielfache Verflechtung des Bewußtseyns mit den Naturmächten, der Reichthum der Anschauung ist nun so angewachsen, daß es jetzt besondrer Individuen bedarf, die sich durch die Kraft und den Umfang ihres Geistes über die Andern erheben und die Vermittlung derselben mit dem Leben des Göttlichen leiten. Der Cultus verlangt also nun aus-

---

1) Lev. 18, 23. 20, 16.

2) Auf diesen Mangel positiver Zeugnisse kann sich Hengstenberg freilich mit Recht stützen, wenn er den ägyptischen Ursprung des Stierdienstes wieder vertheidigt. (Die Authentie des Pentateuchs I. S. 160—162.) Und in Bezug auf Amos C. 5, 26. ist demselben Gelehrten (ebend. S. 114.) zuzugeben, daß der Parallelismus von סִכּוּת und כִּיּוּן allerdings zu zwingend ist, als daß letzteres Wort nomen proprium einer Gottheit seyn könne.

gezeichnete Mittler. Woran diese sich zu erkennen geben und wodurch sie Geltung bei den Einzelnen erlangen, ist auf dem Standpunkt des israelitischen Naturdienstes die Genialität der Entzückung, in welcher der Geist in das allgemeine Leben der Naturmacht entrückt wird, die Gewalt desselben in sich fühlt und in die Substanz des Universum seine empirische Einzelnheit auflöst. Im Augenblick der Entzückung hat der Mittler des Cultus sein Selbstbewußtseyn verloren, da es in die Macht des Allgemeinen aufgegangen ist und er stellt nun für die Andern die Vereinigung mit dieser vor. Jedoch vollständig konnte sich das Selbstbewußtseyn der Israeliten nicht von dem Naturleben gefangen nehmen und unterdrücken lassen. Denn so unbefangen war es in seinem Grunde nicht mehr. Hatte es das Bewußtseyn von der geistigen Subjectivität des Göttlichen zur Voraussetzung und war ihm dasselbe, wie wir sogleich sehen werden, auch in den Verirrungen des Götzendienstes nicht ganz entschwunden, so war es seinem eigentlichen Wesen nach ein Ringen zwischen dem Geistigen und Natürlichen und diese Form des Kampfes blieb auch in der Naturbegeistrung. Der Geist suchte sich vor dem Verlust seiner selbst im Naturleben zu sichern, bezog dieß selbstsüchtig auf sich und seine persönlichen Angelegenheiten, erfuhr also im Moment der Entzückung sein Geschick und die Begeistrung war zugleich die Auslegung der natürlichen Substanz für die Interessen des Subjects.

Dieser Form des Bewußtseyns entsprechen die Personen, welche das Gesetz zugleich mit dem Naturdienst verbietet und die auch nur im Gefolge desselben bei den Israeliten zu Ansehn zu gelangen vermochten [1]).

Am meisten noch werden in den Banden der Naturmacht diejenigen gestanden haben, welche vom Gesetz als Träumer bezeichnet werden [2]). Der Zustand, in welchem sie Aufschlüsse über die Zukunft erhielten, war nicht das Träu-

[1]) Deut. 18, 10—11. [2]) Deut. 13, 2.: חֹלֵם חֲלוֹם

men, wie es den gewöhnlichen Schlaf begleitet, sondern die Ekstase, in welcher das Ich in die Allgemeinheit des Göttlichen sich versetzt fühlt. Für gewöhnlich wird das Bewußtseyn von diesem Zustande an heiligen Orten, die der Gottheit geweiht waren und wo diese in besonderm Sinn als gegenwärtig gedacht wurde, ergriffen gewesen seyn.

Außer sich gekommen ist das Bewußtseyn auch noch bei denen, welche die Todten befragten [1]). Denn da ihnen der weissagende Geist als ein herbeibeschworner Todter gegenüber zu stehen schien, so ist ihr eignes Selbstbewußtseyn zurückgedrängt und entbehrlich gemacht.

Freier bewegte sich das Bewußtseyn derer, in welchen selbst das Göttliche als das weissagende Princip inwohnend gedacht und befragt wurde [2]). Hier war das Bewußtseyn

---

[1]) Deut. 18, 11.: דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים

[2]) In denen ein יִדְּעֹנִי war: Lev. 20, 27. An dieser Stelle, so wie Deut. 18, 11. und anderwärts wird das weissagende Princip, welches den falschen Propheten inwohnt, auch אוֹב genannt. Die LXX fassen dieses Wort als Bezeichnung der falschen Propheten selbst und übersetzen es: ἐγγαστρίμυθος = Bauchredner. Allein abgesehen davon, daß אוֹב als das eigentlich Weissagende von der Person der Propheten unterschieden wird und den Fall gesetzt, daß die weissagende Stimme aus dem Innern von diesen hervorging, so hielten sie sich weder für Bauchredner, noch wurden sie vom Volke dafür gehalten. Sie mußten vielmehr die Vorstellung haben, daß sie nicht in eigener Person sprächen, und die Stimme eines Andern, des weissagenden Geistes zu vernehmen glauben. In der Zeit der LXX, beim Untergang des Heidenthums und der unmittelbaren Begeisterung mochte mit der Reflexion auch Betrug eingetreten seyn, aus welcher Erfahrung die LXX jenen Ausdruck schöpften. אוֹב wird aber von den Zauberern und Propheten als das wissende Princip, welches sie in freier Weise befragten, unterschieden. Es muß daher als ein ihnen inwohnendes Dämonium betrachtet worden seyn. Die treffendste Conjectur über seine Bedeutung hat Knobel (der Prophetismus der Hebräer I. 239.) gemacht, welcher es von einer Wurzel: אוֹב = אָיַב anfeinden, ableitet, so daß das Wort auf dem höhern Standpunkt des idealen Bewußtseyns gebildet ist und das göttliche Princip, von dem der Naturdiener Aufschlüsse erwartete, als einen feindseligen, bösen Dämon bezeichnete.

der allgemeinen bestimmenden Macht und das Selbstbewußtseyn in die Innerlichkeit des Subjects zusammengedrängt, beide Seiten traten in freie Unterscheidung und nur in dem Moment, da der weissagende Geist aus dem Propheten spricht und die Person desselben vollständig einnimmt, fällt die Seite der Beobachtung allein in denjenigen, welcher den Propheten befragte.

Von der natürlichen Substanz ist das Bewußtseyn zwar auch noch befangen, wenn es sich auf elementarische und Natur-Erscheinungen überhaupt richtet und sich in die Anschauung derselben vertieft, um das Geschick des subjectiven Geistes zu erfahren [1]). Allein je unbestimmter und formloser die Gestalt des Gegenstandes ist, aus dem der Geist die Entscheidungen des Göttlichen zu entnehmen glaubt, um so mehr ist er auf seine eigne Entscheidung angewiesen und er legt nun aus.

In den bisher dargestellten Formen des Naturdienstes der Israeliten ist nun noch die Möglichkeit einer Befreiung aus demselben aufzuzeigen. Dieser Weg zur Besinnung und zur Ueberwindung des Natürlichen war schon darin angebahnt, daß sie gar nicht daran dachten, von ihrem Gotte abzufallen, wenn sie ihn in der Naturanschauung suchten. Die eifrige Macht, als die sie den Gott ihrer Väter kennen gelernt hatten, glaubten sie auch zu versöhnen und zur Güte zu stimmen, wenn sie dem Moloch ihre Kinder opferten. Eine solche Beziehung der Menschenopfer auf Jehova wird auch vom Gesetze anerkannt, wenn dem Opfer die Auslösung der Erstgeburt substituirt wird. Auch in der äußersten Verfinsterung des Bewußtseyns wollte sich das Volk von seinem Gott nicht losreißen; mit einer gräulichen Pietät brachte es den Hurenlohn des Aschera-Dienstes in das Heiligthum seines Gottes und stellte es neben dem Altar dessel-

---

[1]) Wie es z. B. beim מְעוֹנֵן der Fall ist, der aus den Wolken Aufschlüsse entnimmt.

den Symbole der Aschera auf [1]). Die weibliche Gottheit wurde als Accidenz der allgemeinen Naturmacht und diese in der Sonne angeschaut. Im Stier, den das Volk am Sinai anbetete, erkannte es den Gott, der es bisher geführt und aus Aegypten befreit habe und Aaron konnte das Fest, welches zur Anbetung des Stiers gefeiert werden sollte, als ein Fest Jehova's ankündigen. Die Anschauung der allgemeinen Substanz, die dem Dienst des Bock's, des Mendes zu Grunde lag, machte es möglich, daß selbst dieser mit dem Gott der Hebräer in Einheit zusammengehen konnte.

Die Mehrheit und das getheilte Wesen der natürlichen Anschauungen und die Einheit des Gottes der Väter hatten in dieser Vermischung für das Bewußtseyn des Volks ihren Gegensatz ausgeglichen. Allen jenen Götzen war es gemeinsam, daß sie die allgemeine Macht der Natur und die Substanz des Universum darstellten. Diese Vorstellung der allgemeinen Substanz verdeckte den Unterschied, der zwischen jenen heidnischen Anschauungen und der Substanzialität des Einen Gottes stattfindet. War aber einmal im Einen Gotte nur die Substanz verehrt, war seine ausschließende Subjectivität in diese herabgesunken, so war auch die Vorstellung der Mehrheit nichts Unmögliches mehr und die einzelnen Götzen galten als Erscheinungsformen der Einen Substanz.

§. 13.

Der Kampf gegen den Naturdienst und seine Vollendung im Gesetz.

Hätte es auch unter den Israeliten in Aegypten nie an solchen gefehlt, welche am Gedanken der geistigen Einheit ihres Gottes abstract festhielten, so würde selbst in diesem Falle das Volk nicht in zwei verschiedne Hälften auseinan-

[1]) Deut. 23, 19. 16, 21. Es hätte dem Gesetz nicht einfallen können, dergleichen zu verbieten, wenn es nicht solche Gebräuche unter dem Volke vorgefunden hätte.

dergegangen seyn, von denen die eine dem Naturdienste, die andre einem geistigen Cultus des Einen Gottes huldigte. Denn diejenigen wenigstens, welche in der allgemeinen Substanz der Natur das Göttliche suchten, wollten, wenn sie es hier fanden, keineswegs vom Gott ihrer Vorfahren abfallen und blieben also in der Beziehung auf den gemeinsamen Gott mit denen Eins, welche sich auf ihn nur anders, nämlich in geistiger Weise bezogen. Allein die Annahme einer solchen geistigen Beziehung auf Gott bei einem Theil des Volks ist ein Gedanke, der, je genauer man ihn ansieht, sein verdientes Schicksal erleidet, nämlich die Auflösung in die Unbestimmtheit und in sein Nichts. So lange sie Volk waren, haben sich die Hebräer nie ohne die natürliche Grundlage in ihrem Cultus auf Gott beziehen können, und vor dem Gesetz sollten sie es vermocht haben? das Gesetz sollte einem Theil des Volks sogar gegen sein Bedürfniß und seiner Anlage zuwider einen Cultus gegeben haben, der seiner bisherigen rein geistigen Beziehung auf Gott widersprach? das ist schlechthin unmöglich. Die äußere Erscheinung durfte dem Cultus vor dem Gesetze um so weniger fehlen, jemehr das Volk anwuchs und sich einen wirklichen Ausdruck seines religiösen Bewußtseyns schaffen mußte und dieser Ausdruck floß ihm unwillkührlich aus den natürlichen Anschauungen zu, die es in sich aufgenommen hatte.

Eine strenge äußerliche Scheidung von Naturdienern und reinen Trägern des geistigen Princips in der Zeit, als das Volk wurde, anzunehmen, sind wir auch deßhalb nicht berechtigt, weil jenes Werden ein dumpfes Weben des Geistes ist und sich in unwillkührlichen Schwingungen verläuft, die sich durch die Gesammtheit hindurchziehen. Wenn ferner ein Volksgeist sich eine Schuld zugezogen hat, so ist diese in ihrem Entstehen im allgemeinen Leben des Ganzen begründet und sie lastet in ihrer ersten Ursprünglichkeit auf allen ohne Ausnahme. Denn selbst die, welche nicht durch eigne That die Schuld herbeigeführt haben, haben an ihr doch auch Antheil, weil sie dieselbe durch die Kraft des Bessern

nicht ersticken konnten, sobald ihr Keim sich zeigte. Es bestätigt sich aber auch hier die Bedeutung des Gesetzes, welches Alle unter die Sünde beschließt und keine mechanische Ausnahmen macht. Und vom Standpunkt dieser allein sittlichen und richtig historischen Betrachtung aus sagt Josua [1]), daß die Väter des Volks in Aegypten den Götzen gedient haben, und Ezechiel, daß die Jugend des Volks in diesem Lande unter Hurerei verflossen sey [2]). Nicht weniger setzt das Bild, daß Jehova in der Befreiung des Volks aus Aegypten um die Gemeinde erst geworben habe und mit ihr in das eheliche Verhältniß getreten sey, die Anschauung voraus, daß das Volk vor der Vermählung mit Jehova von einem gottentfremdeten Zustande befangen gewesen sey.

Eine Zerspaltung des Volks in entgegengesetzte Seiten ist endlich deßhalb unmöglich, weil auch den Fall gesetzt, daß eine Parthei der Besseren in der höchsten Reinheit dagewesen sey, dieser im Anfang des ägyptischen Lebens ein Name für die Gottheit, die sie im Unterschiede von den Naturdienern verehrte, noch fehlte. Denn die Bezeichnung Gottes als Jehova hatten die Patriarchen ihren Nachkommen nicht vererben können, weil er ihnen selbst noch unbekannt war. Nirgends offenbart sich ihnen Gott ausdrücklich als Jehova und da sich uns die Urgeschichte als mythisch erwies, so konnten sie diesen Namen und die ihm entsprechende Vorstellung von Gott auch nicht aus ihrer heidnischen Heimath mitgebracht haben. Der Name der Gottheit war ihnen noch der allgemeine Ausdruck des Wesens (אֱלֹהִים) und der Macht (אֵל שַׁדַּי) und nicht weiter war auch für ihre Nachkommen das Wesen der Gottheit im Namen aufgeschlossen.

Wenn nun auch die Frömmsten Gott mit einem nicht höhern Namen als Elohim bezeichneten, Elohim aber noch in der reinsten und erhabensten Bedeutung nur das Wesen bezeichnet, welches die Fülle des göttlichen Lebens in sich trägt, und der Name wesentlich die Vorstellung von der Sache aus-

[1]) Jos. 24, 14. [2]) Ezech. 23, 3.

drückt, so konnten die bessern Glieder des Volks mit einer tiefern Auffassung des göttlichen Wesens denen nicht Widerstand leisten, die sich dem Naturdienst ergaben und die Abtrünnigen hatten immer noch ein Band, welches sie mit jenen vereinigte, nämlich die Vorstellung des allgemeinen Wesens. Wurde daher das Volk nicht durch das entschiedene Bewußtseyn eines Gegensatzes in der Vorstellung von Gott innerlich geschieden, so gab es auch keine Gränzmarke, welche die heidnischen Riten und Gebräuche nur auf Einen Theil des Ganzen eingeschränkt hätte.

Im Grunde ist aber Gott, wenn er von den Israeliten als Gott der Väter gewußt wurde, mehr als Elohim und als der zwar unendliche aber noch nicht wirklich geoffenbarte Reichthum des Wesens. Denn als solcher hat er sich ja schon zu einem geistigen Zwecke bestimmt, ist er in freie Beziehung zur Subjectivität getreten und will er, daß auch seine Verehrer mehr thun, als sich nur in die Anschauung des Wesens vertiefen. In der Erinnerung an den Gott der Väter besaß daher das Bewußtseyn der Hebräer eine Macht, durch die es aus seinen Verirrungen herausgeführt werden konnte. Aber damit diese Macht sich auch wirksam bewiese, dazu bedurfte es, daß die Vorstellung von Gott dem Bewußtseyn des göttlichen Zweckes gleichgesetzt würde, d. h. der göttliche Zweck durfte nicht mehr nur an sich tiefere Bestimmungen des Göttlichen enthalten, als im wirklichen Bewußtseyn von Gott gegeben waren. Im אֵל שַׁדַּי war bisher nur die Macht als das Wesen Gottes ausgesprochen, die Bestimmung der im Wechsel des Endlichen bestehenden und sich gleich bleibenden Idealität und der Heiligkeit noch nicht. Mit Elohim und El Schaddai konnte ferner auch der Heide das göttliche Wesen seiner Anschauung bezeichnen und es fehlte somit dem hebräischen Princip an einem unterscheidenden Ausdruck seines Wesens. Wenn nun der Gedanke an den Gott, der sich den Vätern offenbart habe, im Fortgange der Tradition insgeheim seine still reformirende Kraft ausübte und das Bewußtseyn über die Sphäre

der Naturreligion in das Reich des freien Geistes erhob, wo es sich als göttlichen Zweck faßte, so entstand auch das Bedürfniß, das Wesen Gottes in einem Namen auszudrücken, in welchem seine Erhabenheit über die natürliche Anschauung für die Vorstellung gesetzt sey. Der Ausgangspunkt war nun die Anschauung, daß dieses Volk der göttliche Zweck sey oder vielmehr die Erinnerung dessen, was für die Patriarchen unmittelbare Anschauung war. In der Erinnerung aber ist der Inhalt der Anschauung zum innigen Besitz des Subjects geworden, mit dem allgemeinen Boden des Geistes verwachsen, also zur wesentlichen, ausdauernden und lebendigen Bestimmtheit desselben geworden. Wird nun diese allgemeine Bestimmtheit der subjectiven Innerlichkeit mit der bestimmenden Macht Gottes in Verhältniß gesetzt, also in der Vorstellung und, was dasselbe heißt, in der Sprache objectivirt, so muß ihr in Gott auch die sich ewig und unveränderlich gleichbleibende Allgemeinheit entsprechen, in welcher sie selbst gesichert ist und die Bürgschaft ihrer eignen Ewigkeit besitzt. Diese Vorstellung von Gott und ihr Name ist Jehova. Gott als Jehova ist die Persönlichkeit, die schlechthin ist, sich in ihrem Seyn gleich bleibt und in diesem unveränderlichen Seyn ihren geistigen Zweck aufrecht erhält und ohne Störung und unaufhaltsam durchführt [1]). Wie die Sprache nun auf

[1]) Nach der ursprünglichen Aussprache ist Jehova = יַהְוֶה und dieser Modus des hebräischen Verbum wird bekanntlich (man sehe nur den ersten besten Psalm an) von einem beständigen, allgemeinen Verhältniß gesagt. Wenn der Hebräer in den Psalmen die Art und Weise beschreibt, in der sich Gott immer zu ihm verhalte, so gebraucht er den sogenannten zweiten Modus. Dieser ist der Ausdruck des allgemeinen Gesetzes und des dem Princip nach nothwendig Geschehenden. So ist יַהְוֶה von הָוָה der alten Form von הָיָה der unmittelbare Ausspruch, daß Gott nicht nur überhaupt ist, sondern unveränderlich und zwar in unaufhörlicher Beziehung auf seinen Zweck ist. Daß der Ursprung des Namens Jehova von der alterthümlichen Form הָוָה vor Moses falle, beweist sich allerdings aus Exod. 3, 14., wo die Erklärung des

der unwillkührlichen Schöpfungs-Kraft des Geistes beruht und ein gemeinsames Werk ist, so ist auch die Entstehung des Namens Jehova ein gemeinsames Product des hebräischen Volksbewußtseyns und ohne Reflexion geschehen. Das Wort, das sich als Ausdruck einer allgemeinen Vorstellung bildet, ist, wenn es da ist, als ein nothwendiges, sich von selbst verstehendes, ja als ein solches da, ohne welches sich das Volk in keinem Moment seines frühern Daseyns denken kann und es verbindet sich mit den entlegensten Punkten der geschichtlichen Erinnerung.

Die Schöpfung des Wortes Jehova ist als der größte Act des hebräischen Selbstbewußtseins während der ägyptischen Periode zu betrachten, in diesem Acte hat sich das

---

Namens mit der Form des Verbum הָיָה gegeben wird, also die Form הָיָה nicht mehr die unmittelbar geläufige ist. Allein damit ist noch nicht das Vorhandenseyn dieses Namens auf dem patriarchalischen Standpunkt bewiesen und die Gründe, die dagegen sprechen, nicht entkräftet. „Freilich längst vor Moses mußte der Name unter den Hebräern in Aegypten entstanden seyn, sonst hätte ihn die Tradition des Volks in der Urgeschichte nicht schon in die Zeit des Enos verlegen können. Aber wie schon bemerkt, findet sich der Name bereits den Personen der Urgeschichte und zwar sehr passend (z. B. im Segen Noah's) in den Mund gelegt, so konnte er von der Tradition gleich passend auch in die Reden der Patriarchen eingeführt werden. Auch das Wort Moriah ist erst in der Ueberlieferung gebildet und wenn der Bericht (Gen. 22, 14.) diesen Namen aus den Worten Abraham's יְהוָֹה יִרְאֶה ableitet, so ist auch hier Jehova in der unwillkührlichen Thätigkeit der Ueberlieferung dem אֱלֹהִים substituirt. Da die Patriarchen aus den historischen Voraussetzungen ihres Standpunkts den Gottesnamen Jehova nicht mitbringen konnten und er ihnen auch nicht offenbart ist, so kann er nur Product der allgemeinen Gemeindethätigkeit seyn. Gott offenbart sein Wesen überhaupt nicht in einem Namen, weil die Offenbarung sich nicht nur auf das theoretische Bewußtseyn richtet, sondern in seinem Zwecke offenbart er, was er an sich ist. Auch ein Individuum, wie Moses, kann keinen Gottesnamen einführen, sondern nur die gesammte Gemeinde kann ihn als Objectivirung ihres Bewußtseyns vom göttlichen Zweck hervorbringen. In der Vorstellung ist die Gemeinde thätig und erst in dieser Thätigkeit kann der bestimmte Name gesetzt werden.

unmittelbare Selbstbewußtseyn des göttlichen Zwecks zur wirklichen Vorstellung erhoben und für die Entwickelung der Gemeinde mußte hierin der Anstoß zu einem entscheidenden Fortschritt liegen.

Sogleich konnten alle Folgen jener großen That nicht in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten. Ihre Wirkungen machten sich erst im unmittelbaren Leben des Volks geltend, sie durchfuhren den vollständigen Besitz, den die Anschauung der Israeliten in sich aufgenommen hatte, die Krisis aber trat erst ein, als der Grund des gesammten Volksgeistes so weit durchackert war, daß er die Frucht, die ihrem Keim nach im Jehovanamen liegt, tragen konnte.

Da, wie alle sprachbildende Thätigkeit, so auch die Schöpfung des Jehovanamens eine unwillkührliche und gemeinsame war, so bildete auch Jehova den Einheitspunkt für die religiöse Beziehung aller Glieder des Volks. Auch diejenigen, welche am tiefsten in die natürliche Anschauung sich versenkt hatten, standen nicht außer dieser Beziehung. Dennoch war im Namen eine Stütze gegeben, an welche sich die reinere Vorstellung von Gott halten konnte, um sich in ihrem eigenthümlichen Princip zu befestigen. Außer allen Zusammenhang mit der Anschauung des Naturdienstes konnte sie sich aber nicht setzen. Dieser hatte zu sehr das heranwachsende Volk umstrickt und war zu sehr in alle Lebensregungen eingegangen, als daß jede Spur von ihm hätte vertilgt werden können. Nur die wesentliche Veränderung erlitt er und konnte er nun in stetig fortschreitender Weise erleiden, daß er seine Selbstständigkeit immer mehr verlor und daß er aufhörte, die einzige Weise der Anschauung des Göttlichen zu seyn. Seinen Formen ging allmählig die Würde verloren, wonach sie das absolute Leben des Göttlichen darstellen und sie wurden verwebt in die Beziehung auf den Gott, der über dem Wechsel des Natürlichen erhaben, in seinem ewigen Seyn sich gleich bleibt und seine vollendete Erscheinung in seinem geistigen

Zwecke hat. Die edelsten Kräfte des Volksgeistes sogen aus der ursprünglich heidnischen Anschauung den Stoff für ihre leibliche Gestaltung und in einem allmähligen Proceß wurden die Formen der natürlichen Substanz zum Kleide der geistigen Vorstellung umgewirkt.

Unterstützt wurde dieser Proceß der Wiedergeburt durch die Kraft, welche die Erinnerung an den Gott der Väter gewann. Oder vielmehr: beides unterstützte sich gegenseitig. Die Festigkeit, mit welcher der Blick in die Vergangenheit sich wandte und in dieser die einfache Idealität Gottes ins Auge faßte, beförderte die Befreiung der Vorstellung von Jehova von der substanziellen Natürlichkeit und die Idealisirung von dieser. Und die Macht, mit welcher die Vorstellung von Jehova sich aus dem Naturdienste hervorrang, trug auch zur Fixirung der geschichtlichen Tradition bei. Die Spuren von der Art und Weise, wie sich bis zur Zeit Mose's die Erinnerung an die Väter fortpflanzte und zu einem Ganzen ordnete, sind noch in dem Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim innerhalb des Geschichtsvortrages der Genesis zu erkennen. Der weitergebildete Standpunkt des Volks, welches schon eine reichere Welt von Anschauungen in sich trug, hatte das unmittelbare Gefühl einer tieferen Vermittlung des religiösen Bewußtseyns in sich und gegen sein wirkliches Leben in einer mehr ausgebreiteten Beziehung auf Gott gehalten, erschien ihm die Vergangenheit der Väter als ein Standpunkt, auf welchem die Gottheit noch nicht den ganzen Reichthum ihrer Erscheinung enthüllt habe. Im Bewußtseyn der Einheit mit den Vätern und ihrem Glauben erblickte zwar das Volk in der Gottheit (Elohim), die sich ihnen offenbart habe, auch Jehova; die Reflexion, daß Jehova als solcher und mit diesem Namen den Patriarchen noch nicht bekannt gewesen sey, konnte das Volk nicht einmal machen, wegen der Unmittelbarkeit, mit der dieser Name entstanden war. Aber doch blieb das Gefühl des Unterschieds und Jehova verbarg sich für die geschichtliche Er=

innerung in der Vergangenheit immer wieder in das allgemeine Wesen des Elohim [1]).

Das Bewußtseyn des Volks von den geschichtlichen Voraussetzungen seines religiösen Inhalts blieb aber bei seiner Vermittlung durch den Gedanken der Väter und deren Glauben nicht stehen. Diese geschichtliche Gränze seiner religiösen Erinnerung verlor alle Kraft des Widerstandes vor dem Widerspruch, in dem sie mit dem Gedanken von der Ewigkeit Jehova's stand. Die Wahrheit muß sich ja bezeugt haben, sobald Geister da waren, die sie in sich aufnehmen konnten. Die Präexistenz der Wahrheit vor ihrer Offenbarung an die Väter faßte daher das hebräische Bewußtseyn, das auf seine Voraussetzungen zurückging, in der empirischen Form, daß sie immer und von Anfang an dem menschlichen Bewußtseyn gegeben war. Sie hat sich vom ersten Menschen in fortlaufender Ueberlieferung bis zu den Patriarchen erhalten. Von dieser Anschauung aus verarbeiteten die Hebräer die mythische Anschauung von den Anfängen der Geschichte, die sie als Erbtheil von ihren Vätern erhalten hatten, zur Vorgeschichte ihres religiösen Princips um und verlegten sie die Verehrung Jehova's in die Urzeit des menschlichen Geschlechts. Die allgemeine Thätigkeit des Volks hatte auch hier Moses als Verfasser der Genesis vorgearbeitet und ihm ein abgerundetes, von Einem Zweck gegliedertes Ganze überliefert. Denn die Menge von Widersprüchen, welche jene mythische Anschauung der Urgeschichte in sich enthält, sodann der große Widerspruch, daß sie das Princip, welches erst durch die Offenbarung an die

[1]) Hengstenberg (die Authentie des Pentateuches I. S. 306—391.) führt diesen Wechsel der Gottesnamen im Geschichtsvortrage der Genesis noch zu sehr auf die Reflexion Mose's als des Verfassers zurück. Durch die wirkliche Offenbarung des Wesens Jehova's im Gesetze mußte dieser Wechsel allerdings noch tiefere Begründung erhalten, aber vorbereitet mußte er doch in der Tradition des Volks schon seyn, da diesem der Name Jehova schon gegeben war und die Macht des gesetzlichen Standpunktes im Gefühl sich im voraus ankündigte.

Patriarchen gesetzt wurde, schon in die Vorzeit verlegt, alle diese Anstöße hat die innere Vernunft der Volksanschauung durch den Gedanken eines allgemeinen und bis zu den Patriarchen hin sich stetig beschränkenden Zweckes instinktmäßig überstiegen. Ist in der ersten Verheißung Jehova's [1]) als Zweck der Geschichte der Kampf gegen die Sünde ausgesprochen und wird die Aufgabe dieses Kampfes dem Weibessaamen, also dem Geschlecht überhaupt, übertragen, so ist diese Aufgabe im Segen Noah's [2]) schon auf einen einzelnen Zweig des Geschlechts, auf die Semiten, beschränkt und hiermit ist der Uebergang zur letzten Beschränkung des göttlichen Zwecks in der Familie der Patriarchen vorbereitet. Indem aber dergestalt das hebräische Bewußtseyn durch jene Voraussetzungen hindurch zu sich gelangt, sich im allgemeinen Gange der Geschichte so begründet weiß, daß es von Anfang an auf es selber abgesehen sey, so hat es auch eine feste geschichtliche Stellung gewonnen, und ist es sich in seiner Einzigkeit, die es über die „Völker" hinaushebt, gewiß geworden. Die Voraussetzungen der hebräischen Volksexistenz sind jetzt alle vorhanden, und es bedarf nur des geistigen Schlages, der sie alle in Einheit bringt, um das Volk als solches zu setzen.

Dieser Schlag, der das Volk aus seiner vegetativen Lebensart herausversetzte, war zunächst ein äußerlich schmerzhafter. Bisher, da das Volk eigentlich noch kein Volk war, war es als ein Stamm und in den Augen der Aegypter als eine Kaste aufgewachsen. Der Widerspruch zwischen seiner Bestimmung und seinem gegenwärtigen Zustande, wo es nur das untergeordnete Glied eines fremden Staats sey, war dem Volk in der Zeit seines unbefangenen Wachsthums noch nicht zum lebendigen Gefühl geworden, weil es noch nicht zu jener Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns gelangt war, welches sich nothwendig die äußere Erscheinung seiner Selbstständigkeit schaffen mußte. Auch die Aegypter konnten

[1]) Gen. 3, 15. [2]) Ebend. 9, 26.

bis zu diesem Punkt der Reife des hebräischen Volksbewußtseyns nicht den Widerspruch fühlen, daß sie als Kaste ein Volk in ihrer Mitte hätten. Als aber die Hebräer im innern Brüten des Geistes so weit erstarkt waren, daß sie als Frucht ihrer Entwicklung ihr wirkliches Selbstbewußtseyn gewinnen sollten, da mußte die Collision zwischen ihnen und den Aegyptern eintreten und der Kampf die Entwickelung ihrer Volksexistenz zu Ende führen.

Freilich wurden die Hebräer in diesem Kampfe in den drückendsten Widerspruch versetzt, dessen Leiden und Qualen sie in eine schmerzhafte Enge hineintrieben. Aber eben diese Einengung war nur die wohlthätige Führung des Weltgesetzes, welches in den Leiden den Geist zusammendrückt, damit er die Resultate seiner Thätigkeit von den Schlacken befreie, sie im Bewußtseyn zusammenziehe und in der Einheit des Gedankens ideell setze. Daß sie ihrer Bestimmung nach Volk seyn müßten, und nun auch zu seyn vermögten, mußte gerade jetzt für die Hebräer zum lebhaftesten Bewußtseyn kommen, als ihnen das Recht der selbstständigen Volksexistenz gewaltsam abgestritten wurde. Da sie in diesem Kampfe ihre Freiheit verloren, da sie Knechte und Leibeigene eines fremden Volks wurden und Leib und Gut ihnen genommen wurde, so wurde ihnen ihre Natürlichkeit zerschlagen und die Basis der Existenz genommen. Sie waren Volk, das fühlten sie und sie waren es doch auch nicht, das sagte ihnen der Schmerz, der sie zerarbeitete. Wie sollten sie nun in diesem marternden Gefühl ihres Seyns und Nichtseyns sich anders als Volk wissen, denn nur im Gedanken? Und welcher andre Gedanke sollte ihnen den Trost ihrer Selbstgewißheit geben, als der religiöse, der Gedanke Jehova's? Für die Erhebung zu Jehova war ihnen aber der natürliche Ausgangspunkt, nämlich die natürliche Seite an der Volksexistenz geraubt; an sich selbst hatte das Volk nichts Wirkliches, keinen Besitz, keinen natürlichen Genuß, den es als Grundlage seiner Beziehung auf Jehova benutzen konnte. An der natürlichen Anschauung mußte es verzweifeln, sie konnte

ihm keine Befriedigung mehr geben, da die Sicherheit und Unmittelbarkeit derselben durch den Verlust der natürlichen Existenz erschüttert war. Kein andrer Boden blieb da für die Erhebung zu Jehova übrig als die allgemeinste Form des Geistes, das Denken. Der Gedanke Jehova's vollendete daher in dieser Leidenszeit seine Befreiung von der natürlichen Anschauung und er wurde der reine Gedanke des allein substanziellen Subjects. Jehova in seiner reinen Allgemeinheit war nun aus aller Vermischung mit dem Symbol herausgetreten und das letztere zum einfachen Moment und zum Ausdruck der einzelnen religiösen Beziehungen herabgesetzt. Um Gott als freie und unendliche Subjectivität zu wissen, genügte allein der Gedanke und dessen einfachste Darstellung, die Sprache.

In diesen Geburtswehen, in welchen die Hebräer von dem fremden Boden, der sie bisher ernährte, abgelöst wurden und zur Volksexistenz übergingen, steigerte sich der ideelle Gegensatz, der die Momente des religiösen Verhältnisses im Gesetze bestimmt, zu der äußersten Spitze, wo er zu seiner Erscheinung kommen und zum Princip des wirklichen Volkslebens werden mußte. Auf der einen Seite nämlich stand das Volk, welches nicht Volk ist, Volk seyn soll und es durch sich nicht werden kann. In sich selbst besitzt es weder das Princip seiner Volksexistenz noch auch das wirkliche Bewußtseyn seiner Einheit. In seiner Erscheinung ist es eine Horde Leibeigener, denen das Recht des Besitzes und des Selbstbewußtseyns abgesprochen wird. Nur indem es sich in seiner Nichtigkeit anerkennt und sich über sich erhebt, also jenseits seiner selbst gelangt es zu der Macht, in welcher die Möglichkeit seiner Volksexistenz begründet ist. Diese Macht ist Jehova. In seinem Gotte besitzt das Volk die absolute Voraussetzung seines wirklichen Bewußtseyns, den Grund seines Seyns, seiner Einheit, seiner Rechte und der Freiheit.

Wenn das Volk sein substanzielles Princip nicht in seinem Selbstbewußtseyn hat, sondern jenseits desselben in der

allgemeinen Macht Jehova's, so heißt das: Gott weiß sich noch nicht in diesem Volke, er hat noch nicht sein wirkliches Selbstbewußtseyn in ihm. Die Bestimmung des Volks liegt im göttlichen Willen und das Volk widerspricht ihr noch. Das Volksbewußtseyn und das Gottesbewußtseyn sind zu ihrer wirklichen Einheit noch nicht hindurchgedrungen. Statt der Einheit herrscht nur die Beziehung, daß sich das Volk aus seiner Ohnmacht auf seine Macht in Jehova bezieht und Jehova bezieht sich auf dieses Volk als ein solches, welches seinem allgemeinen Willen erst entsprechen soll und noch nicht entspricht. Kommt nun der göttliche Wille zum Ausdruck, so erscheint er als eine äußere Offenbarung und als eine Gewalt, die den Eindruck des Neuen, Fremden und des Gegensatzes auf das Volk macht. Auf diese Seite an der Erscheinungsform der Offenbarung gründet sich die Selbstständigkeit des alttestamentlichen Gesetzes und sein unendlicher Unterschied von allen analogen Gebräuchen und Sitten des Alterthums. Die äußere Ableitung des Gesetzes von diesen ist damit schlechthin abgeschnitten. Aber außer diesem Moment der Selbstständigkeit, in welcher das Gesetz dem Volk als das Neue und als seine ihm erst aufgetragene Bestimmung erscheint, liegt im Grunde des Gesetzes eine Anziehungskraft, durch welche es dem Volke sogleich als das ihm Verwandte und zu ihm Gehörige sich darbietet. Dieser innere Anklang rührt daher, daß das Gesetz eigentlich und an sich schon in der Bestimmtheit des Volks lebt und diesem nie fremd gewesen ist. Denn es hat ja vier Jahrhunderte hindurch im Innern des Volksgeistes gelegen und im Stillen sich entwickelt. An allen Bewegungen des hebräischen Bewußtseyns hat es im Dunkel jenes Zeitraums Theil genommen und seinen Keim an denselben genährt und groß gezogen. In der Offenbarung ist es nur im göttlichen Gedanken wiedergeboren, nachdem das Volksbewußtseyn in seiner Genesis so weit gekommen war, daß es sich mit allem seinem Inhalt im reinen Gottesbewußtseyn begründete und aus der Macht des-

selben sich in seiner wahren Gestalt, d. h. in der Form seiner Bestimmung wieder empfing. Für den Geist, der im unmittelbaren Eindruck der Offenbarung sich bewegte, trat aber diese geschichtliche Voraussetzung des Gesetzes in den Hintergrund und für sein Bewußtseyn machte sich die Erscheinungsform nur geltend, in welcher das Gesetz den Character des schlechthin Neuen hat [1]).

Diese Bedeutung des Gesetzes als einer Bestimmung, die dem Volke erst gegeben werde, hat zu ihrer Folge, daß das Gesetz in strengen Gegensatz gegen die Natürlichkeit des Volks sich stellte. Denn als Bestimmung hat das Gesetz zwar eine nothwendige Beziehung auf den Volksgeist und ist es an sich die Bestimmtheit desselben, aber es muß dabei zugleich voraussetzen, daß das Volk seiner Aufgabe noch widerspricht. An sich ist dieses ein heiliges Volk d. h. es soll auch wirklich heilig werden und ist es nicht. Das Gesetz ist daher wesentlich eine kämpfende Macht, welche die natürliche Anschauung, insofern diese sich Selbstständigkeit anmaßen und die angemessene Erscheinung Gottes seyn will, auf Tod und Leben bestreitet. In der natürlichen Anschauung erkannten wir aber diejenige geschichtliche Voraussetzung, aus welcher das Gesetz sein Fleisch und Blut,

[1]) Für uns ist auch die Offenbarung zu einem vergangenen Factum geworden und in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung eingetreten, wir müssen uns eben so ihrer Selbstständigkeit wie ihrer historischen Vermittelung bewußt werden. Wenn die neuere gläubige Theologie der äußern Ableitung der Symbole im mosaischen Cultus sich widersetzte und „die Selbstständigkeit" derselben streng behauptete, so ist das eine Zeit lang recht gut gewesen. Wenn aber die Behauptung von jener Selbstständigkeit sich so sehr wiederholt, daß sie die entgegengesetzte Verstandes-Ansicht allein überleben will, so wird sie geradezu falsch und fällt sie mit ihrem Gegner. Denn beide Ansichten können erst in der höhern Betrachtungsweise gerechtfertigt werden, wo sie beide aber gleich falsch wie richtig sind. Die Voraussetzungen der gesetzlichen Symbolik sind im Gesetze so umgeschaffen, daß sie von allen rein natürlichen Beziehungen befreit und nun allerdings nur Darstellungen der gesetzlichen Beziehung auf Jehova geworden sind.

nämlich den symbolischen Ausdruck des religiösen Verhältnisses gezogen hat. Jener Kampf des Gesetzes ist daher ein Kampf gegen seine eignen Voraussetzungen und es muß diese nothwendig bestreiten, denn sobald sie außer dem Gesetze noch bestehen wollen und für sich Geltung in Anspruch nehmen, so sind sie wirklich etwas ganz anderes, als was sie in ihrer Idealität als innere Momente des Gesetzes sind; das Gesetz kann sich in ihnen nicht erkennen und muß sie als etwas schlechthin Fremdes von sich ausschließen [1]). Die einzige Vermittlung, in der das Gesetz sich begründet und seiner Voraussetzung gewiß wird, besitzt es für sein Bewußtseyn in der Ewigkeit des göttlichen Willens und hiermit streift es den Schein der Zufälligkeit, der in seinen geschichtlichen Voraussetzungen liegt, von sich ab.

Die Umwandlung, welche das Gesetz im Augenblick seines wirklichen Hervorganges im Verhältniß zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen bewirkt, ist eine totale und erstreckt sich auf das gesammte Volksleben. Der geschichtliche Verlauf desselben hat den Anschein, als ob durch die Entwicklung des Volksgeistes das Gottesbewußtseyn entwickelt und gesetzt würde. Die geistige Bestimmtheit, in welcher Jehova gedacht wird, scheint daraus hervorgegangen zu seyn, daß das Volk nach dem innern Ringen der Erinnerung an den Gott der Väter mit der natürlichen Anschauung in seiner Natürlichkeit zerschlagen, zu den geistigen Mächten des Rechts und der Sitte hingetrieben wurde und nun Gott als seine allgemeine Macht in der Form des Gedankens fassen mußte. Dieser Schein, wonach das Volksbewußtseyn der feststehende Ausgangspunkt und die Vor-

---

[1]) Z. B. die sabäische Anschauung der sieben Planeten ist eine Voraussetzung des siebenarmigen Leuchters im Heiligthum. In diesem Symbol der erleuchtenden Beziehung Jehova's auf sein Volk ist jene Voraussetzung Ausdruck eines ethischen Verhältnisses geworden; das Gesetz erkennt sie aber in der Anbetung des Gestirns nicht wieder und verbietet diese.

aussetzung des Gottesbewußtseyns ist und das Volk als eine für sich selbstständige Totalität zu Gott kommt, wird aber im Gesetze völlig getilgt. Das Gesetz beweist sich vielmehr, so wie es hervortritt, als den eigentlichen Grund der sittlichen Volksexistenz und als die absolute Voraussetzung der geistigen Mächte, durch welche das Volk erst Volk wird. Nicht das Volk kommt von seinem schon vollendeten Bestehen aus zu seinem Gotte, sondern Gott bestimmt sich nach den Momenten seines allgemeinen Begriffs dazu, daß er dieses Volk erst setzt und zu ihm in freie Beziehung tritt. Die geschichtlichen Voraussetzungen des Gesetzes, die wir bisher betrachtet haben, sind das geschichtliche Werden des Princips und dieses war in ihnen die eigentlich wirkende Kraft; das Princip ging aus ihnen nicht passiv hervor, sondern es ging in ihnen zu sich selber und zur Offenbarung seiner schöpferischen Selbstständigkeit über. Es hat sich hiermit als freie Subjectivität gesetzt und in der Form freier Zweckthätigkeit entschließt es sich dazu, die allgemeine Macht eines bestimmten Volksgeistes zu seyn.

Zweiter Abschnitt.

Die freie Subjectivität als das allgemeine Princip der Theokratie.

---

§. 14.

Der Begriff der Gottheit.

1. Als freie Subjectivität ist Gott der Eine. „Jehova, unser Gott, Jehova ist Einer [1].“ Denn als frei sich selbst bestimmendes Subject bezieht sich Jehova rein und allein auf sich. Wäre ein andrer Gott, so müßte sich Jehova auch auf diesen beziehen und er wäre verhindert, sich auf sich selbst zu beziehen. Da Jehova ferner als freies Subject nur von sich selbst bestimmt werden kann, so kann er auch deßhalb keinen andern Gott neben sich haben, denn durch diesen wäre er von außen bestimmt.

Die Einheit Jehova's ist daher eine zwiefache Bewegung. Nach der einen Seite ist sie die frei sich auf sich selber beziehende Subjectivität, nach der andern Seite ist sie nach außen gerichtet und negirt sie alles, was neben und außer Gott sich Selbstständigkeit und absolutes Seyn zuschreiben wollte. In der Bewegung nach dieser Seite hin ist sie ausschließlich. Sie duldet nichts neben sich, was auf wesentliche Geltung Anspruch machen wollte. Jehova hat alles Seyn, alle Materie des Seyns für sich genommen und außer ihm hat nichts Anderes für das Seyn Material. Der Eine ist daher der Einzige. „Jehova nur Er ist Gott und keiner mehr [2].“ „Er ist, der ist [3].“ Der Mangel des Seyns ist für Jehova abgeschnitten, es kann keine Störung seines Seyns eintreten und es ist Nichts, was ihn

---

[1]) Deut. 6, 4. [2]) Deut. 4, 39. [3]) Exod. 3, 14.

aus seiner freien Beziehung auf sich selbst herausreißen könnte.

Der ausschließliche Character der Einheit Jehova's bringt eine polemische Beziehung gegen die Götter des Heidenthums mit sich. Diese Götter sind Nichtige, אלילים, denen keine Wirklichkeit zukommt, sie sind Eitles, Leeres, הבלים, und Nicht-Gott, לא אל, Götter, deren Gottseyn nur Schein ist [1]); sie sind also wesenlos und unwirklich.

Mit dieser Auffassung der heidnischen Götter treten Anschauungen in Widerspruch, nach welchen ihnen doch eine wirkliche Existenz zugeschrieben zu werden scheint. In der Frage [2]): „Wer ist wie Du unter den Göttern Jehova?" scheint der ausschließende Character Jehova's verloren zu gehen. Denn wenn Gott mit andern Göttern verglichen wird, so negirt er diese nicht, sondern er ist nur größer als sie, wenn auch so erhaben, daß er von ihnen nicht erreicht werden kann. Noch mehr scheint den Götzen Wirklichkeit zuzukommen, wenn Jehova mit ihnen im Kampf liegt [3]). Denn ihnen als dem Object des Kampfes muß doch auch objective Realität zukommen. Den Widerspruch dieser Anschauung mit derjenigen, wonach die Götzen nichtig seyen, sucht man in der Form zu lösen, daß die erstere durch die letztere, nämlich als bildlich erklärt werde. Denn wenn ausdrücklich gesagt werde, die heidnischen Gottheiten seyen nichtig, so müsse man Ausdrücke, die ihnen wieder Realität zuschreiben, für bloße Bilder halten [4]). Wenn z. B. gesagt werde, Jehova halte über die Gottheiten der Aegypter Gericht, so heiße das nur, er richte die Gewalt, die der Götzendienst über die Gemüther ausübe. Die Macht innerhalb des Bewußtseyns sey nur in dichterischer Weise zu einer Macht außerhalb desselben objectivirt. Die Berechtigung dieser Ansicht könnte um so gesicherter scheinen, weil ja die Einheit Jehova's, wenn sie die ausschließende ist, nothwendig für die Reflexion

---

[1]) Lev. 19, 4. Deut. 32, 21. [2]) Exod. 15, 11. [3]) Exod. 12, 12.
[4]) Hengstenberg, die Authentie des Pentateuches. I. S. 248.

ist. Eine Einsicht aber, die für die Reflexion existirt, kann nicht unwillkührlich dem Bewußtseyn verschwinden und sich für einen Augenblick hinter eine andre Seite der Anschauung verbergen. Danach scheint auch die Meinung derjenigen unhaltbar, welche umgekehrt den Gedanken der ausschließlichen Einheit durch die Anschauung der heidnischen Gottheiten als wirklicher Existenzen beschränken, nicht aber diese Anschauung nach jenem Gedanken erklären wollen [1]). Wird aber der letztern Meinung nur Eine Seite genommen, wonach sie irrt, so wird sie als richtig erscheinen. Die Vorstellung muß nämlich vor allem zurückgewiesen werden, daß die ausschließende Einheit beschränkt werde, wenn die heidnischen Götter als objective Mächte für das Gesetz gelten. Die Einheit Jehova's bleibt doch, auch das alleinige Gottseyn bleibt ihm unbenommen, aber als ausschließend fordert die Einheit ein Object, das sie ausschließt und der Kampf ein Object der Bekämpfung. Dieses Object nun, gegen welches die Einheit des wahren Gottes streitet, noch vom mythischen Standpunkt des Heidenthums und als eine objective Macht außerhalb des Bewußtseyns zu betrachten, davon kann sich das Gesetz noch nicht losreißen. Nur die Gottheit und wirkliche Macht wird den Götzen abgesprochen, was ihr Seyn betrifft, so findet sie das Gesetz noch als seyend vor, aber eben so sehr als verschwindend vor der Macht der Gottheit, die für ihr alleiniges Seyn kämpft und sie daher beständig von der Sphäre des Seyns ausschließt.

Der Eine, der Gott ist und alles Seyn für sich in Anspruch nimmt, ist kein nur einzelnes Subject, sondern der Allgemeine und als solcher ist Jehova

2. die allgemeine Macht alles Seyns. Auch nach dieser Seite ist dem Begriff der Gottheit die Ausschließlichkeit eigen. Die Totalität des erscheinenden Seyns, die Natur, ist nicht selbstständig vor Jehova, sie besteht nicht in eigener Macht, sondern Jehova ist die Macht über sie. Denn

---

[1]) v. Bohlen, die Genesis. S. CI.

nur ihm kommt das Seyn zu. Die Natur hat ihr Seyn nicht von sich selber, sondern sie ist gesetzt von dem, der die Macht alles Seyns ist.

Das Verhältniß Gottes zur Natur besteht demnach in einer zwiefachen Bewegung. Die Natur ist gesetzt durch die Macht Jehova's, sie ist also und als endlich ist sie auf der andern Seite das vor der Macht Jehova's Unselbstständige, das an sich Nichtseyende. Die Macht Gottes offenbart sich in der Schöpfung, im erscheinenden Seyn, aber da sie wesentlich allgemein ist, ist ihr die endliche Erscheinung unangemessen und sie beweist sich daher in ihrer Allgemeinheit, indem sie das Endliche auflöst und als endlich offenbart. Der Ausdruck für den Widerspruch, der in diesem gedoppelten Verhältniß liegt, ist die Erhabenheit Jehova's. Sie thut sich in dem Kreislaufe kund, in welchem Jehova in der endlichen Erscheinung sich offenbart, von ihr sich verkündigen läßt und sie wieder auflöst, weil sie seine Allgemeinheit nicht zu fassen vermag.

Dieser Begriff der Erhabenheit gab dem Wunder auf dem Standpunkt des Gesetzes eine nothwendige Stellung. Das Heidenthum hat keine wirkliche Vorstellung vom Wunder, weil ihm der Geist als die Voraussetzung der Natur nicht offenbar ist. Für das ideale Princip des Alten Testaments hingegen ist die Natur das Unselbstständige, welches die Macht des Geistes bezeugt, wenn es beweist, daß es nichts Substanzielles sey. Zum Preise der Erhabenheit Jehova's geschieht es, wenn die natürliche Erscheinung aus ihrer gleichförmigen Ruhe aufgestört wird und auf das Höhere hinweist, vor dem sie endlich und vergänglich ist.

Als Ausdruck der göttlichen Erhabenheit sind die Wunder Zeichen [1]). Sie haben ein Inneres, welches sie bedeuten, aber das Innere ist mächtiger als die äußere Erscheinung. Diese weist über sich hinaus, weil ihr Inneres sie durchbricht und sich über sie erhebt.

---

[1]) Deut. 26, 8.

In dem allgemeinen Seyn, welches dem Einen substanziellen Subject als ausschließlicher Besitz zukommt, findet daher noch kein innerer Unterschied statt, und kein innerer Proceß, in welchem Gott durch seine Selbstunterscheidung sein unendliches Selbstbewußtseyn vermittle. Gott kämpft hier noch um den alleinigen Besitz des Seyns, in diesem Kampfe schließt er sich abstract mit sich zusammen und der entwickelte Inhalt der Einheit kann bei dieser gewaltsamen Zusammenziehung der Subjectivität nicht frei an den Tag treten. Der Unterschied wird außerhalb der Einheit Gottes gesetzt, nämlich im Endlichen und wieder aufgehoben, da außer Gott nichts Bestand hat. Auch der Engel Jehova's tritt noch nicht, so wenig wie für das patriarchalische Bewußtseyn, aus der substanziellen Einheit zu freier Subjectivität heraus; er ist noch die für sich selbstlose Erscheinung und Beziehung des Einen allein wesentlichen Subjects auf das religiöse Bewußtseyn [1]).

3. Der Unterschied, den Gott aus sich heraussetzt, ist als solcher der Gegenstand der göttlichen Zweckbestimmung. Jehova ist daher nicht nur d. h. nicht abstracte Macht, vor welcher die Welt nur im unruhigen Proceß des Gesetztwerdens und der Auflösung fluctuire. Als Inhalt der göttlichen Zweckbestimmung ist die Welt auch in ein bleibendes Verhältniß zu Gott gesetzt und diese ihre positive Bedeutung ist begründet in der Heiligkeit Jehova's. Zunächst besteht Gott in seiner Heiligkeit immer noch im Unterschiede von der Welt. Er ist unberührt von den Schranken der Natur, als קדוש ist er abgesondert von der Welt und diese das Andere Gottes. Die Heiligkeit ist daher das Verhältniß des Gegensatzes von Gott und Welt. Gott ist aber die freie Macht der Einheit, er kann den Gegensatz nicht dulden und hebt ihn dadurch auf, daß er will, die Welt solle an seiner Heiligkeit Theil nehmen. „Ich bin heilig und ihr sollt heilig seyn," ruft er den Andern außer ihm zu [2]).

---

[1]) Exod. 3, 2. Vergl. ebend. V. 4. Exod. 23, 22. [2]) Lev. 19, 2.

Die ideale Erscheinung dieses Willens, wie er noch die reine göttliche Zweckbestimmung ist, ist das Gesetz.

§. 15.

Der allgemeine Begriff des Gesetzes.

Der Gegensatz Gottes und der Welt bildet noch die Voraussetzung, wenn Gott sich in ein bleibendes Verhältniß zur Welt setzt und als seinen Zweck bestimmt, daß diese an seiner Heiligkeit Theil nehmen solle. Denn da der Zweck erst ausgeführt werden soll, es noch nicht ist, so wird die Welt als dasjenige vorausgesetzt, was sich noch im Gegensatze gegen Gott befindet. Aber der Gegensatz beginnt auch aufgehoben zu werden, indem der göttliche Zweck in der Welt ausgeführt werden soll, und indem er wirklich ausgeführt wird, vermittelt er die Einheit Gottes und der Welt. Die Erfüllung des Zweckes bildet den Widerschein des göttlichen Gedankens in der Welt, dieser Reflex setzt an die Stelle des Gegensatzes die Continuität und sichert der Welt ihr wahrhaftes Bestehen vor Gott.

Diese Gott und Welt verbindende Reflexion könnte aber nicht eintreten, wenn die Welt als das abstract Andere Gottes vorausgesetzt würde. Der göttliche Zweck muß vielmehr in der Welt den geistigen Boden finden, in dem sich Jehova widerspiegle. Dieß ist der Mensch, der endliche Geist, der das Ebenbild und der Widerschein Jehova's in der Welt ist.

Der göttliche Zweck ist nun die Beziehung des endlichen Geistes auf Gott und da sie erst wirklich seyn soll, so erscheint der göttliche Zweck als Gesetz und Gebot. Im Begriff Gottes waren aber als unterschiedene Momente enthalten: die Einheit, Macht und Heiligkeit Jehova's. Die Beziehung auf Gott wird daher gleichfalls unterschieden seyn, je nachdem sie sich in jenen unterschiedenen Momenten concentrirt, und das Gesetz entwickelt sich demnach in folgenden Bestimmungen.

1. Gott ist der Eine und soll, als solcher, Gegenstand des Bewußtseyns seyn. Als der Eine ist Jehova frei von

der Beschränktheit des einzelnen getheilten Seyns, er ist wesentlich der allgemeine und allgemein kann auch nur die Form seyn, in welcher er für das Bewußtseyn ist. Weder unmittelbar in einem natürlichen Object, noch in einer bestimmten von der Kunst geschaffenen Gestalt, kann er sich der Anschauung darbieten. Jede dieser beschränkten Erscheinungsformen wird von der Allgemeinheit des Einen überschritten und negirt. Der endliche Geist muß sich daher auf Jehova mit der Macht beziehen, mit der er das Allgemeine allein zu fassen vermag, mit dem Denken und der Gedanke des Einen ist die einzige Weise, in der Jehova als allgemeine Subjectivität für den endlichen Geist ist. Jedes Bild und Gleichniß, welches Gott darstellen solle, ist verboten.

Damit, daß im Gedanken die Erhebung zu Gott geschehen soll, ist aber noch nicht die Erkenntniß Gottes gegeben. Erkannt kann nur werden, was in sich Unterschiede entwickelt hat, das Einfache, sich unterschiedslos auf sich Beziehende nicht. Der Unterschied, den Gott auf dieser Stufe seiner Erscheinung gesetzt hat, ist außerhalb seiner gesetzt, ist die Welt. Die Frage nach der Erkenntniß Gottes hat hier noch gar keinen Spielraum, sondern Gott ist nur anzuerkennen, als der Eine anzuerkennen.

In dieser Anerkennung des Einen ist dem Bewußtseyn seine Richtung in scharfer Linie für immer bestimmt. Es soll ihm nichts für wahr gelten, nichts von ihm als wahr anerkannt werden, als nur Gott. Weicht das Bewußtseyn aus dieser Richtung auf Gott, so verfällt es dem Irrthum und der Unwahrheit.

Eben so wenig soll das Bewußtseyn sich in sich selbst, im Selbstbewußtseyn verschließen. Dieß wäre Verstocktheit und Herzenshärtigkeit, denn der Zusammenhang mit Gott würde dadurch unterbrochen. Das Bewußtseyn soll vielmehr auch von sich selber absehen und über sich hinaus sich zu Gott erheben. Seine Kraft besteht nur in der Beziehung auf Gott, aus dieser erhält der Geist seine Affirmation und seinen Bestand.

Die Einheit Jehova's übt auch in diesem Verhältniß des Bewußtseyns zu ihr die Ausschließlichkeit aus, die ihr eigen ist. Das Bewußtseyn der Wahrheit läßt das Gesetz sich nicht im Selbstbewußtseyn wirklich vermitteln. Sondern abstract, ohne innere Vermittlung soll das Subject von sich absehen und seine einzige Wahrheit allein in Gott suchen. Nicht an sich, sondern nur an Gott soll der Mensch denken.

2. Als die frei sich selbst bestimmende Subjectivität ist Jehova durch nichts außer ihm bestimmt. Der Wille Jehova's ist nothwendig allgemeiner Wille und nicht beschränkt, wie der Wille der einzelnen heidnischen Götter im Polytheismus. Die einzelnen Götter haben hier jeder einen besondern Zweck, für dessen Ausführung sie sorgen. Die Gottheiten, besonders Vorderasiens und des Abendlandes, waren wohl auch als sittliche Mächte gedacht, auf deren Willen sittliche Verhältnisse, wie die Ehe, der Staat, die Bundesverhältnisse zwischen mehreren Staaten u. s. f. zurückgeführt wurden. Aber die sittlichen Mächte sind innerhalb der einzelnen Göttersysteme in verschiedenen sich gegenseitig begränzenden und ausschließenden Göttergestalten angeschaut. Das Princip der Sittlichkeit in seiner Einheit und Allgemeinheit ist in der Mehrheit dieser Götter noch nicht offenbar. Jehova aber ist dieser Eine und allgemeine Wille und als solcher die absolute Autorität des endlichen Willens. Der Mensch hat nur den Bestimmungen dieses allgemeinen Willens zu folgen, dieser soll ihm als die einzige Norm und Autorität gelten.

Kraft der Allgemeinheit seines Willens ist Jehova der Eine Grund und das Eine bestimmende Princip des Rechts. Jede einzelne Rechtsbestimmung ist von Gott gewollt, ein von ihm gegebenes Gesetz. Denn in Allem, was er rechtlich thut, soll der menschliche Wille vom göttlichen allein bestimmt werden. In allen Sphären der Sittlichkeit herrscht daher nur Ein Wille, der Wille Gottes. Hat der Mensch Besitz, so ist nicht Er der Besitzergreifende gewesen, und das Rechtsprincip des Besitzes liegt nicht im freien

Willen seiner Persönlichkeit, sondern im einzig geltenden, im göttlichen Willen. Gott hat den Besitz gegeben. Die Verhältnisse der Familie beruhen nur auf der göttlichen Institution und der allgemeine Wille, welcher das Wesen des Staats bildet, ist unmittelbar der göttliche Willen. Der Norm dieses Willens ist kein Verhältniß der Sittlichkeit entzogen und alle Rechtsbestimmungen gehen in Jehova als in ihren Einen ideellen und allgemeinen Grund zurück.

Auch hier dominirt der Character der Ausschließlichkeit, der dem Begriff der Gottheit eigen ist. Der göttliche Wille fordert, daß der endliche Wille sich auf ihn beziehe und ihn anerkenne. Aber diese Beziehung soll so geschehen, daß der endliche Wille gänzlich von sich absehe und nur vom göttlichen sich bestimmen lasse. Der menschliche Wille soll nur der Reflex des göttlichen seyn. Nicht weniger beweist sich die Ausschließlichkeit des göttlichen Willens in den Gebieten der objektiven Sittlichkeit. Diese, wie die Familie, der Staat, werden nicht als besondere Kreise anerkannt, in denen die Einheit des subjectiven und allgemeinen Willens in eigenthümlicher Weise sich darstellt. Sondern ihr einer Grund ist der Wille Jehova's.

Die subjective Erscheinungsform des Rechts kann auf diesem Standpunkte nicht die Moralität seyn. Wenn das Subject moralisch handelt, so folgt es dem Gesetze nicht deshalb, weil es gilt und ihm gegeben ist, sondern weil es will und in sich selber den Grund des Gesetzes verlegt. Im Gewissen verehrt es sein höchstes und einziges Gesetz. Es verläßt sich daher auf seine innere Ueberzeugung, auf sein Gefühl des Rechten, auf seine Gesinnung um deswillen, weil es in sich selbst den Quell des Rechts besitzt. Die moralische Innerlichkeit kann endlich zu dem Grade der Sprödigkeit fortgehen, daß sie mit dem positiven Gesetze völlig bricht, ihm ihre gute Absicht und Ueberzeugung entgegenstellt und damit die Uebertretung des Bestehenden zu rechtfertigen wähnt. Auf dem gesetzlichen Standpunkte ist das Alles unmöglich, wenigstens verboten. Denn nicht seinen Willen

soll der Mensch ausführen, sondern den göttlichen. Für sich soll der endliche Wille nicht seyn und gilt er auch nicht, er soll nur den göttlichen Willen in sich aufnehmen und das Gefäß desselben seyn. Und will sich etwa der menschliche Wille vom göttlichen unterscheiden, so ist er der böse. Seine Gerechtigkeit besteht allein in der Hingebung in Gott.'

Die subjective Erscheinung des göttlichen Willens kann auf dem Standpunkt des Gesetzes auch nicht die Sittlichkeit seyn. In dieser ist das moralische Selbstgefühl des persönlichen Willens, die Unterscheidung und endlich Trennung desselben vom allgemeinen Willen des Gesetzes zur Einheit mit diesem zurückgeführt. Der persönliche Wille erkennt im allgemeinen Willen den Abdruck seiner selbst. Diese Einheit ist beim Hervortreten des Gesetzes unmöglich, weil der endliche Wille noch nicht gelten soll. Seine Einheit mit dem Willen Jehova's ist noch die abstracte und der passendste Ausdruck für dieß Verhältniß des Subjects zum göttlichen Willen ist die Legalität.

Der Wille des Rechts liegt noch außerhalb des subjectiven Willens und dieser wird von jenem in Besitz genommen, ohne daß er ihm frei und mit innerlicher Neigung entgegenkäme. Das Gesetz sagt nur: Du sollst und giebt keinen innern Grund für dieß Sollen an. Denn wollte es das auf überzeugende Weise thun, so müßte es sich eben auf solche innere Neigungen und Gefühle berufen und damit beweisen, daß es im Grunde dasselbe vorschreibe, was der subjective Wille schon in sich selber trage. Das kann es aber nicht und muß daher rein und allein gebieten. Und werden Gründe angeführt, so haben sie die wahre Natur der Begründung noch nicht an sich entwickelt und sind daher eigentlich keine Gründe. Wenn Jehova z. B. sagt: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig", so fehlt diesem Ausspruche, um wirklicher Grund zu seyn, nichts Geringeres als gerade die Hauptsache, nämlich das begründende Mittelglied, welches die beiden Glieder zur Einheit zusammenschlösse. Dieses Mittelglied hätte aber aus der Natur des Subjects genommen

werden müssen. Jehova hätte dann sagen müssen: „Ich bin heilig, nun seyd ihr mein Ebenbild, also müßt auch ihr heilig seyn.“ Spräche aber das Gesetz so, dann würde es die Wahrheit mit der Innerlichkeit und mit dem Selbstbewußtseyn Eins setzen, d. h. aufhören, Gesetz zu seyn.

3. Der göttliche Wille als solcher soll im Gefäß des subjectiven Willens erscheinen. Da nun die Gesinnung als innerer Trieb und als Neigung auf dem gesetzlichen Standpunkt noch nicht Geltung erhalten haben, so darf das Recht, der Wille Gottes, nicht nur in der innern Anerkennung existiren; es muß nothwendig in der Wirklichkeit erscheinen. Die moralische Unterscheidung zwischen der innern und äußern Erscheinung des Rechts ist durch die Gewalt unmöglich gemacht, mit der sich der göttliche des endlichen Willens bemächtigt und ihn zur That und Ausführung antreibt. Das Gesetz soll in die Welt eingreifen, im geordneten Zustand derselben seinen reellen Ausdruck erhalten und die erscheinende Wirklichkeit mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung setzen.

Diese Forderung des Gesetzes entspricht der Bestimmtheit am Begriffe der Gottheit, die wir als die Heiligkeit erkannten. Denn vor der Heiligkeit Jehova's ist das Endliche das Unreine, welches aber von seiner Unreinheit befreit werden soll, indem es zu Jehova in ein bleibendes Verhältniß gesetzt wird. Der heilige Wille Jehova's soll in der endlichen Welt erscheinen und daß es wirklich geschehe, dazu treibt das Gesetz an.

Folgt nun das Subject dem Antriebe des Gesetzes und geht es zur That über, so schafft es in der Welt den Abdruck der göttlichen Ordnung. Es gewinnt eine glückliche Existenz, denn durch die gesetzliche That bewirkt es die Harmonie zwischen dem Gesetz und der Welt. Das ist der Segen der Vergeltung, mit welchem der göttliche Wille die, welche ihn ausführen, belohnt. Die Unlust am Gesetze aber, die Trägheit in seiner Ausübung und gar die Widersetzlichkeit verwirken den Fluch des Unglücks, weil das Subject die

Macht des göttlichen Willens nicht in die Welt einführt und die friedlichen Elemente derselben sich nicht unterwirft.

Nach diesem Princip der Vergeltung sind die, welche das Gesetz befolgen, unverletzlich in dem Wechsel der Geschichte. Die streitenden Elemente der Geschichte lösen sich für sie in eine unzerstörbare Ordnung auf. Sie haben Frieden im Lande und der Sieg auch über den überlegenen Feind ist ihnen gewiß. Unfriede aber und das Schwerdt trifft die Verächter des Gesetzes und sie sind die sichre Beute eines jedweden noch so geringen Feindes [1]).

Die allgemeine Grundlage der Vergeltungstheorie ist das Postulat des Gesetzes, daß zwischen dem Innern und Aeußern kein Widerspruch stattfinden solle. Ihre Hauptstütze aber und endlich ihre Erweiterung auf die natürliche Sinnlichkeit erhielt sie daraus, daß das Subject das Gesetz, das es verwirklicht, als den Willen Gottes ausführt. Außer dem Willen Gottes oder gar gegen denselben hat die Natur keine Macht; vom göttlichen Willen gesetzt, ist sie auch fortwährend von ihm bestimmt. Indem daher das Subject den Willen Gottes ausführt, so kann ihm die Natur keinen Widerstand leisten und die Ordnung seiner Welt nicht stören. Sie ist ihm dienstbar und schlechthin unterworfen. Ihren wechselnden Mächten hält das Subject den göttlichen Willen entgegen, den es ausführt und ist dessen gewiß, daß sie nichts gegen den Einklang des göttlichen Zwecks und der weltlichen Erscheinung vermögen. Regen und Sonnenschein zu seiner Zeit, Fülle der Ernte und Sicherheit vor wilden Thieren ist der Segen dessen, der nach dem Gebot des Gesetzes wirkt. Dürre und Mißwachs dagegen, Krankheit, Seuchen und Plage durch reißende Thiere ist der Fluch dessen, der die Macht des göttlichen Willens der Natur nicht entgegenstellt.

---

[1]) Lev. 26. Deut. 28.

§. 16.

Die Ausführung des göttlichen Zweckes in der Theokratie.

Der göttliche Zweck, wie er im Begriff der Gottheit gesetzt ist, bewegt sich in der Form der reinen Allgemeinheit. Denn der Eine ist der Allgemeine und fordert seine Anerkennung schlechthin im Bewußtseyn und der Wille Gottes thut die Forderung, daß der menschliche Wille überhaupt sich von ihm bestimmen lasse. Diese Form der Allgemeinheit wird aber sogleich vom göttlichen Zweck verlassen, wenn er in die wirkliche Erscheinung übergeht und sich zu seiner Ausführung anschickt. Im Uebergange zur geschichtlichen Welt des Geistes wird er der beschränkteste und erscheint er als ein einzelnes Volk. Das Gesetz wird auf dieses Eine Volk beschränkt, um in begränzter Weise zur Ausführung zu kommen. Und dieses Volk selbst faßt in seinem gesetzlichen Bewußtseyn die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks nicht anders als in der beschränkten Erscheinung, die es selber ist. Das Selbstbewußtseyn dieses Volks und das Bewußtseyn des göttlichen Zwecks ist also unmittelbar verwachsen.

Es hat bisher zwei Wege gegeben, auf denen die Reflexion den Widerspruch, daß das Allgemeine und Beschränkteste in Einer Existenz vereinigt seyen, zu lösen suchte. Der erste Weg war der, daß man die Seite des Allgemeinen der Alttestamentlichen Religion ganz absprach, und sie nun wegen ihres Partikularismus auf das tiefste herabsetzte. Diesen Weg betraten schon im christlichen Alterthum diejenigen unter den Gnostikern, welche zwar im Christenthum die Erscheinung vom allgemeinen Begriff der Religion anerkannten, aber zwischen dem Alten und Neuen Bunde keinen Zusammenhang annahmen und somit in jenem den allgemeinen Religionsbegriff, der allein einen solchen Zusammenhang begründen konnte, läugnen mußten. Das deistische Bewußtseyn, welches im Gotte Israel's wie in allen heidnischen Gottheiten nur „Betrug" sah, erklärte ihn auch nur für einen

„Götzen [1]).“ Und Kant behauptete endlich, daß die jüdische Staatsverfassung nicht einmal habe „Religionsverfassung“ seyn sollen [2]).

Die verständige Apologetik hat sich wenigstens dieselbe Trennung des Begriffs und der wirklichen Erscheinung zu Schulden kommen lassen und beide Seiten nur durch den Gedanken der äußern Zweckmäßigkeit aufeinander bezogen. Beschränkter Partikularismus sey zwar das gesetzliche Leben des jüdischen Volks gewesen, aber die Vorsehung habe sich desselben zu ihren weisen Zwecken bedient. So läge denn der Grund vom Partikularismus des Alttestamentlichen Gesetzes nicht in dessen eignem allgemeinen Begriff, sondern er ist Mittel für einen Zweck, der nur draußen nebenhergeht. Und verlegt man auch den Zweck in die Sache selber und sagt man, die partikuläre Absonderung habe den „Zweck [3])“ oder den „Vortheil [4])“ gehabt, das hebräische Gottesbewußtseyn rein zu erhalten, so kehrt die Frage um so dringender zurück, weshalb denn die Religion des Alten Testaments nicht anders als nur durch den Partikularismus habe bewahrt werden können d. h. wir fragen nach der innern Nothwendigkeit, mit welcher der alttestamentliche Religionsbegriff in Form des Partikularismus erscheint.

Denn der Grund, weshalb der göttliche Zweck im Uebergange zu seiner Ausführung partikular wird, muß in ihm selber liegen und ist kein andrer als eben seine reine Allgemeinheit [5]). Im Begriff des Gesetzes lag noch keine innere Bestimmtheit und Entwicklung und es enthielt nichts als die

[1]) So Morgan. Siehe Leland's Abriß der vornehmsten deistischen Schriften, übersetzt von Schmidt. 1755. Bd. I. S. 274.

[2]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. 1793. S. 177.

[3]) Flatt: Etwas zur Apologie der mosaischen Religion. Im Magazin für christliche Dogmatik und Moral. Drittes Stück.

[4]) J. J. Heß: Kern der Lehre vom Reiche Gottes. 1826. S. 25.

[5]) Vergl. Hegel's Philosophie der Religion. II. S. 59—61.

abstracte Forderung, daß der allgemeine Wille Gottes für den endlichen Geist die bestimmende Norm seyn solle. In dieser abstracten Unbestimmtheit kann der göttliche Zweck nicht zur Ausführung gelangen; um in die Erscheinung überzutreten, muß er sich beschränken und in der Besondrung Gestalt gewinnen.

Diese beschränkte und endliche Erscheinung des göttlichen Zwecks ist nun ein Volk, welches wegen dieser Würde das Volk in ganz einzigem Sinne, das Volk schlechthin ist. „Wer ist ein Volk wie Du, Israel [1])?“ In ihm erscheint der göttliche Wille und wird Jehova anerkannt; es ist das Eigenthum Jehova's (סגלה) [2]). Als das auserwählte Volk Gottes ist es abgesondert von den übrigen Völkern, die ihm in der Form gegenüberstehen, daß es selbst eigentlich kein bloßes Volk ist, wie sie, es ist mehr als Volk, es ist der „Erstgeborne Jehova's [3]).“ Indem aber der Zweck Gottes als dieses Volk unmittelbar erscheint, hat er eine Seite, wonach er ein natürlicher, von der Natur bestimmter Besitz Gottes ist. Daher ist das Volk das Erbvolk, das Erbtheil Jehova's [4]).

Der Akt, durch den das Volk zum göttlichen Zweck erhoben wird, ist der Bund, der zwischen Jehova und dem Volk geschlossen wird. Im Bunde tritt das allgemeine göttliche Gesetz in seine besondre Existenz als Verfassung dieses Volks. Da aber im Bunde die beiden Seiten, die zusammentreten, als selbstständige vorausgesetzt werden, so fragt es sich zuvor, als was betrachtet sich das Volk in seiner natürlichen Existenz und bestimmten Individualität? Die göttliche Seite und ihren Entschluß zum Bunde haben wir bisher kennen lernen, wenn wir daher nun nach der Bestimmtheit des Volks fragen, so heißt das, wir fassen das Volk in dem Augenblicke in's Auge, wo seine religiöse Aufgabe ihm entgegentritt und es sich von dieser noch unterscheidet, ohne sich von ihr abstract trennen zu können.

---

[1]) Deut. 33, 29. [2]) Deut. 26, 18. [3]) Exod. 4, 22.
[4]) Deut. 4, 20.

A.

Das Volk in seiner Reflexion auf sich selber.

Jenseits des Augenblicks, in dem es zum Bewußtseyn seiner religiösen Aufgabe erhoben wurde, sieht das Volk sich in einem Zustand, in welchem es ohne allgemeines Bewußtseyn und ohne wirkliche Verfassung, mithin auch ohne einen geschichtlichen Inhalt dahin lebte. Es war eigentlich kein Volk und war sogar eine werthlose Horde von Sklaven, da es in der Dienstbarkeit eines fremden Volks lebte. Diese sklavische Gesinnung bewies es auch, als die Zeit der Befreiung herankam und es die Freiheit des Volkes Gottes erhalten sollte; denn es trug nicht nur nichts zum Werk der Befreiung bei, sondern widersetzte sich sogar demselben [1]). Dieselbe niederträchtige Gesinnung blieb dem Volke, als das Werk der Befreiung geschah. Die Mühseligkeiten des freien Zustandes wollte es nicht ertragen, und es wünschte sich in das Diensthaus und zu den Fleischtöpfen seiner Dränger und Treiber zurück [2]). Als endlich sein religiöses Bewußtseyn durch das Gesetz bestimmt war, wandte es sich schnell vom gebotenen Wege ab und es stürzte sich in die Knechtschaft des Naturdienstes zurück, aus der es durch das Gesetz befreit werden sollte. „Es ist ein halsstarriges Volk [3])." Von dem Tage an, muß ihm der Gesetzgeber vorwerfen, da es aus der Dienstbarkeit seiner Bestimmung entgegengeführt wurde, habe es sich dieser immer widersetzt. Es werde deshalb nicht um seiner Gerechtigkeit willen der Freiheit und Selbstständigkeit entgegengeführt [4]).

Die Grundanschauung, die hiernach das Volk von sich selber hat und haben muß, beruht auf dem Gefühl seiner Unwürdigkeit und des Widerspruchs gegen seine religiöse Aufgabe. Das Leben dieses Volks ist nichts anderes, als ein harter Kampf zwischen seiner Niederträchtigkeit, Hals-

[1]) Exod. 5, 21. [2]) Exod. 16, 3. 17, 3. [3]) Exod. 32, 9. 33, 3. [4]) Deut. 9, 5—7.

starrigkeit und Verstocktheit und zwischen seiner Idee. Fassen wir diesen Widerspruch in der höchsten Spitze seines Bewußtseyns, so betrachtete sich das Volk als ein verworfenes Volk, welches ohne sein Verdienst und ohne eigne Willigkeit einem hoch über ihm stehenden Ziele zugetrieben werde.

Das Band, welches das Volk aus seiner Verworfenheit an dieses religiöse Ziel knüpft, ist das Gesetz. Dieses schließt das Volk mit Jehova zusammen und die Bundesschließung ist zugleich Gesetzgebung. Indem aber beide Seiten in den Bund zusammentreten sollen und das Gesetz im Uebergange zum Volk begriffen ist, wird dieses als ein solches vorausgesetzt, welches seinem allgemeinen Begriff und dem göttlichen Willen widerspricht. Unmittelbar kann sich daher Gott auf das Volk nicht beziehen; er sendet die Mittelsperson, die als solche Gesetzgeber ist und den Bund abschließt.

B.

Der Mittler und Gesetzgeber.

Noch hat das Volk sein Selbstbewußtseyn in Gott nicht erreicht und seine Existenz ist noch die massenhafte und chaotische, in welcher das Princip an sich wohl da ist und wirkt, aber mit der natürlichen Anschauung ringt. Es fehlt ihm die persönliche Mitte, in welcher das Gesammtbewußtseyn wirklich lebte und um die nun die einzelnen Glieder des Ganzen sich vereinigten. Der Gedanke Jehova's soll zwar die Einheit des Volks bilden, aber dieser Gedanke war noch nicht aus der natürlichen Befangenheit vollständig befreit worden. Ohne Reflexion, wie sich die höhere Form des Volksbewußtseyns bildete, konnte sie auch allein hervortreten. Als der nothwendige Abschluß der Entwickelung ist sie für das Bewußtseyn erst am Ende und mit Einem Schlage da. Dieses ihr erstes, anfängliches Daseyn ist daher das unmittelbare in einer einzelnen Persönlichkeit, deren besondere Substanz und Macht sie bildet, da sie im allgemeinen Leben des Volks noch nicht ausgeprägt ist.

Auch für die Persönlichkeit, die von der Idee des Ganzen getrieben ist, ist diese nicht durch Reflexion entstanden. Weder erfindend verhält sich der Gesetzgeber, so daß er als einzelnes Subject von den Bedürfnissen und dem innern Leben des Volkes abgesondert wäre [1]), denn die Idee, die ihn beseelt, ist in der Anlage und in der Bestimmtheit des Ganzen schon enthalten; noch handelt er mit verständigen, klug gewählten Mitteln [2]), denn die Aufgabe des Volks erscheint ihm als die Macht, die schlechthin gelten will, gelten muß und sich nicht um willkührliche Mittel bekümmert, durch welche sie in die einzelnen Lebenskreise eingeführt werde. Auch hat der Gesetzgeber den Schritt zu seinem Werke nicht durch einen Plan vermittelt, den er durch Nachdenken gewonnen und ausgebildet habe [3]). Er entschließt sich nicht aus frei gefaßtem Vorsatze, der Gesetzgeber seines Volks zu werden [4]). Diese Versuche, das Auftreten und Wirken des Gesetzgebers zu erklären, sind schon in jedem andern Gebiet der Geschichte erfolglos und ein Vergehen gegen die schöpferische Kraft, mit welcher die geschichtlichen Conflicte und die Nothwendigkeit der historischen Umstände den Gesetzgeber hervorbringen und ihm die Idee seines Wirkens selbst bestimmen. Auf dem Gebiete aber, wo wir uns jetzt bewegen, entsteht erst ein Volk, dessen bisherige bewußtlose Entwickelung an ihrem Ende mit der Bewegung des göttlichen Gedankens zu ihm hin zusammentrifft. Hier ist die Person des Gesetzgebers nach der Seite ihrer geschichtli-

---

[1]) Wie die englischen Deisten Moses als den Gesetzgeber betrachten und die neuere Kritik die spätere Priesterschaft der Israeliten. So: de Wette, Beiträge I. 263. und biblische Dogmatik §. 65.

[2]) Wie Michaelis in seinem „mosaischen Rechte" die glänzenden Proben einer gesetzgebenden Klugheit aufsuchte.

[3]) So faßt Moses, nach de Wette, „den kühnen Gedanken" seines Werks und führt es danach im Einzelnen aus. Biblische Dogmatik. §. 64.

[4]) Solchen Entschluß läßt noch v. Cölln Moses fassen: biblische Theol. I. S. 66.

chen Voraussetzungen in das bewußtlose Werden des Volks noch einbegriffen und sein wirkliches Bewußtseyn von der Idee des Volks kann nur vom göttlichen Gedanken, d. h. durch Offenbarung gesetzt werden; er wird von Gott berufen.

Selbst der Charakter Mose's schneidet alle Versuche ab, mit denen man die Vermittlung seines Plans aus seinem Nachdenken und aus verständigen Combinationen, die er im Innern seiner Seele angestellt habe, abgeleitet hat. Unberedt und schwer von Zunge wie er war, mußte er allerdings zur Verschlossenheit und zum innern Brüten sich hinneigen. Der Druck, den sein Volk erlitt, mochte ihn, auch in der Einsamkeit der Wüste, wo er als Verbannter lebte, vielfach beschäftigen. Aber gerade je verschlossener er war, je mehr er innerlich brütete und den Feuereifer seiner nach außen drängenden Thatkraft in sich zusammenballte, um so weniger konnte er in seiner Reflexion den Plan entwickeln, der Schöpfer eines Volks zu werden, noch davon abgesehen, daß er dazu auch das Bewußtseyn des idealen Princips bis zur höchsten Reinheit in sich entwickelt und die Idee des Cultus innerlich schon geformt haben müßte. Die göttliche Berufung setzt allerdings eine ihr angemessene Form des subjectiven Geistes voraus, zum Stifter des Volks wird sie gewiß die Individualität ersehen haben, welche durch ihren Umfang und durch ihre Kraft fähig war, diese universelle Aufgabe zu bestehen. Aber als einzelnes Individuum gehörte Moses selbst dem werdenden Volke an, welches noch kein Volk war. Wodurch er sich über die Seinigen erhob, war nur die in sich zurückgedrängte Innerlichkeit, in welcher der Kampf, den das gesammte Volk um seine Existenz und zugleich gegen die Dumpfheit des Naturdienstes kämpfte, zum Selbstgefühl Eines Subjects zugespitzt war und zur persönlichen Thatkraft ausbrechen mußte, sobald das innere noch unverstandene Arbeiten durch das Selbstbewußtseyn des göttlichen Gedankens in diesem Subjecte erhellt wurde.

Die Stellung Mose's als Mittler und Gesetzgeber ist

nun folgende. Da der göttliche Gedanke und Wille in Form der äußern und mithin auch zeitlichen Offenbarung für ihn gesetzt war, so unterschied er ihn von seinem Selbstbewußtseyn und wußte er ihn nicht als die Voraussetzung seiner Persönlichkeit; er handelt im Auftrage Jehova's und vollführt dessen Willen. Indem er nun vor das Volk tritt, so kommt dieses durch ihn zum Bewußtseyn des göttlichen Zwecks und er ist Mittler dieses Bewußtseyns, aber nicht der einzige Gegenstand und Inhalt desselben, wie der Stifter des neuen Bundes Inhalt des Glaubens ist. Nur der Trieb ist er für das Volk, daß sich dieses über seine Person zu Jehova und zum Gedanken des göttlichen Willens erhebe. Die ruhige Mitte für das allgemeine Leben der Gemeinde ist in ihm daher nicht gegenwärtig und als die Persönlichkeit, die das Volk zu seinem Herrn zu führen hat, mußte er sogar der persönlich gewordene Kampf gegen die natürlichen Elemente des Volksbewußtseyns seyn. Denn diese hatte er vor allem zu vernichten und an ihre Stelle die geistige Beziehung auf Jehova zu setzen. Vom Gefühl der Nothwendigkeit des Gesetzes unmittelbar getrieben, konnte Moses nicht daran denken, erst das natürliche Bewußtseyn etwa durch Lehre und freie Ueberzeugung zur Nachgiebigkeit und Unterwürfigkeit zu bewegen, als ob sonst die Fassungskraft des Volks für die Offenbarung des idealen Princips verschlossen wäre. Die starre Objectivität war vielmehr die einzig mögliche Erscheinungsform des Gesetzes und die Waffe, mit welcher die Widerspenstigkeit des Volks gebrochen werden mußte. Auch konnte Moses den Grund von der Widersetzlichkeit des Volks nicht in der verfinsterten Erkenntniß und im natürlichen Bewußtseyn sehen, der Gegenstand seines Kampfes war die Hartnäckigkeit und Verstocktheit des Willens und die Willkühr des Unglaubens. Danach war auch seine Art zu strafen der kurz abgebrochene und entschiedene Eifer. Moses mußte sich in seinem Conflict mit dem Volke so verhalten, weil die Offenbarung, obwohl sie als das Neue auftritt, was noch in keines Menschen Herz gekommen sey, sich doch als

nothwendig und als sich von selbst verstehend betrachtet und den Widerstand, den sie findet, als Verstocktheit des Willens bekämpft. Was das Bewußtseyn betrifft, so setzt sie voraus, daß sie in diesem schon längst gelegen habe. In der That hatte Moses gegen die finstern Mächte zu kämpfen, in deren Banden das Volksbewußtseyn bisher gelegen hatte, aber mit Recht bekämpfte er den Widerstand jener Mächte als Aeußerung des Willens, da im Innern des Volksgeistes die natürliche Anschauung bereits allmählig in ein dienendes Verhältniß zum Gedanken Jehova's gesetzt war, die Empfänglichkeit für das Gesetz sich gebildet hatte und der Wille es nun besonders war, der den völligen Aufschluß jener Empfänglichkeit verhinderte. Freilich können wir nicht wie der Gesetzgeber den Willen so abstract von der Gewalt des Bewußtseyns trennen. Wir, von unserm Standpunkt der Geschichtsbetrachtung aus, müssen anerkennen, daß die Kraft des natürlichen Bewußtseyns beim Auftreten Mose's noch nicht vollkommen geschwächt war und gerade bei der Entscheidung sich am meisten anstrengen mußte. Allein der Gesetzgeber konnte das in der unmittelbaren Sicherheit des höhern Princips nicht, er mußte die Mächte der natürlichen Anschauung als verächtlichen Schein behandeln [1]), er konnte sich in

[1]) Eine solche Verachtung spricht sich in der Bezeichnung der Götzen aus und wahrscheinlich auch, wenn der Gott, den das Volk am Sinai anbetete, ein Kalb genannt wird. Schwerlich wird das Volk das Bild des unentwickelten Kalbes zum Ausdruck des Göttlichen erhoben haben, sondern den männlich ausgebildeten Stier. Hiernach sind auch die Ansichten zu beurtheilen, welche Moses die Symbolik der Aegypter studiren und ihn überhaupt mit freier Absichtlichkeit die natürliche Anschauung in den Dienst Jehova's einführen lassen. Moses mußte sich nach seinem ganzen Character gegen das natürliche Bewußtseyn starr in sein gesetzliches Pathos abschließen. Die Symbolik des Cultus kann dagegen nicht eingewandt werden, denn sie beruhte auf natürlichen Elementen, die schon in die Beziehung auf Jehova übergegangen waren. Auch auf die Notiz in der Rede des Stephanus (Apostelgesch. 7, 22.), daß Moses in aller Weisheit der Aegypter erzogen sey, werden wir uns nicht unterstehen, irgend etwas zu bauen, wenn

sie nicht hinein finden und sie nur bekämpfen, weil er sich im reinen Gegensatze zu ihnen befand. Nur in der angestrengten Härte und in der Schroffheit, mit der er den Kampf bestand, bewies er unwillkührlich, mit welchem mächtigen Gegner er zu thun habe.

Sehen wir nun, wie der Gesetzgeber als Mittler die bisher betrachteten Seiten des Gegensatzes, den allgemeinen göttlichen Willen und das Volk in seiner Natürlichkeit und Verworfenheit in der Bundesschließung zur Einheit bringt und damit die Theokratie stiftet.

C.

Die Bundesschließung oder die Stiftung der Theokratie.

Die nächste Voraussetzung, mit der das Volk sich im Verhältnisse zu Jehova betrachtete, war der Zustand sklavischer Verworfenheit. Sobald es aber in sein gesetzliches wirkliches Verhältniß zu Jehova treten sollte, muß es sich im Stande der Freiheit befinden, denn im Gefühl der Verworfenheit steht es noch im Widerspruch mit seiner religiösen Aufgabe. Als es zur Einigung mit seiner Idee berufen wird, ist es frei, ein wirkliches, freies Volk. Auf Adlersflügeln hat sie Jehova aus dem Diensthause zu ihm gebracht [1]). Ihr Wille ist frei und sie können über ihn nach eigner Bestimmung gebieten. Nun tritt ihnen durch Vermittlung Mose's der göttliche Wille gegenüber und dieser wird ihnen vorgelegt, damit sie entscheiden, wie sie sich zu ihm verhalten wollen. Es steht in ihrer Macht, sich zu entscheiden. Wegen dieser Möglichkeit einer doppelten Entscheidung wird vom Gesetze gesagt, Gott versuche mit ihm das Volk [2]),

---

wir bedenken, was denn zur Zeit des Stephanus Weisheit der Aegypter hieß, nämlich eine Form des Bewußtseyns, die sich erst beim Untergang der heidnischen Religionen bildete und zur Zeit Mose's noch gar nicht vorhanden war. Jene Notiz ist schon eine apokryphische Betrachtung der heiligen Geschichte.

[1]) Exod. 19. 4. [2]) Exod. 15, 25. 16, 4. Deut. 8, 4.

er wolle sehen, was im Herzen desselben wäre, ob es seinem Willen folgen werde oder nicht. Da machen die Aeltesten, die das Volk repräsentiren, einen Vertrag mit Jehova und sagen, sie wollen thun, was er redet. Als der Vertrag in dieser Weise vorläufig bestellt war, fordert Jehova das Volk auf, sie sollten am dritten Tage sich bereit halten, er würde zu ihnen kommen, ihnen seinen Willen offenbaren und den Vertrag ratificiren.

Die Form des Vertrages, welche den freien Willen beider Seiten voraussetzt und die erste Vereinigung desselben ist, geht aber bereits in eine andere Region des sittlichen Verhältnisses über, wenn das Volk in jenem vorläufigen Vertrage sich verpflichtete, den Willen Gottes zu thun. Im Vertrage wird der Wille beider kontrahirenden Seiten bestätigt und sankzionirt. Da aber das Volk sagt, es werde den Willen Gottes thun, so hat sein eigener Wille keine rechtliche Geltung mehr; nicht seinen, sondern Jehova's Willen soll es ausführen. Nur im Anfange ist sein Wille als frei vorausgesetzt, als es den Vertrag machte, den Willen Gottes auszuführen. Ist der Vertrag aber wirklich eingegangen und abgeschlossen, so gilt für es nur der göttliche Wille und aus der Sphäre des Vertrages ist es in das Reich des objectiven Gesetzes eingegangen, wo die Form des Vertrages sich vollständig aufheben wird.

Am dritten Tage, da Gott das Volk zur Zusammenkunft mit ihm bestellt hatte, verkündigte er demselben seinen Willen. Aber diesen unmittelbaren Eindruck des Göttlichen konnte das Volk nicht ertragen, es entzieht ihm seinen noch vorhandenen Willen und macht einen neuen Vertrag. Es überträgt sein Recht und seinen Willen an Moses und stellt diesen in die Mitte zwischen sich und Gott. Moses soll der Mittler seyn, der ihm den göttlichen Willen überbringe und verkündige. Der Mittler des Gesetzes ist in diesem contract social nicht Eines, geht nicht nur von Gott aus, und ist nicht nur bedingt durch den ewigen göttlichen

Rathschluß; sondern er geht von zweien aus, wie von Gott wird er auch von den Menschen bestellt [1]).

Vom Anfange an von Gott bevollmächtigt und mit der Vollmacht des Volks nun auch versehen empfängt Moses die Constitution des Volks. Er entwirft das Staatsgrundgesetz und legt dem Volke die Rechte vor, durch die es ein wirkliches Volk werden soll. Als nun ganz Israel versprach, unter diesen Rechten zu leben, wird der Contract völlig abgeschlossen. Es wird ein Opfer angestellt, die Hälfte vom Blut des Opfers wird an den Altar gesprengt, die andre Hälfte thut Moses in ein Becken, er geht unter das Volk, verkündigt ihm das Grundgesetz und während das Volk einmüthig Gehorsam gegen dasselbe gelobt, besprengt es Moses mit dem Blut. Durch diesen feierlichen Abschluß des Bundes sind die Momente des Vertrages aufgehoben. Das Volk hat seinen Willen nun aufgeopfert, wer noch seinen Willen Gott gegenüber behaupten will, hat sein Leben verschuldet und das Recht zu existiren verloren. Jetzt giebt es nur Einen Willen Jehova's, dem die übrigen unterworfen sind. Das Volk hat seinen einzigen und alleinigen Herrn in Jehova erhalten und die Theokratie ist gestiftet.

Außerdem, daß die Form des Vertrages bei der Stiftung der Theokratie aufgehoben wurde, da vom Volke der Wille Jehova's als das einzige und ausschließliche Princip alles Rechts anerkannt war, ist der ideale Boden der Theokratie auf Momente gegründet, welche in ihrer gegenseitigen Verkettung die letzte Spur des Vertrages verwischen.

Wenn auch im Vertrage die Freiheit und Selbstständigkeit beider Contrahenten gleich wesentlich ist, so besaß doch das Volk die Freiheit, die es im Moment des Vertrags ausübte, als ein G e s c h e n k Jehova's. Von seinem Gotte ist es erst aus dem Diensthause befreit. Durch diese Voraussetzung des Vertrages ist die übergreifende Thätigkeit das Vorrecht Jehova's. Aber auch längst vorher, ehe die Israe-

[1]) Vergl. Gal. 3, 20.: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν.

liten ein Volk waren, hat Jehova den Plan der Theokratie gefaßt und zu dem Ende die Patriarchen berufen. Da nun die Theokratie der Zweck Jehova's ist, so ist der unmittelbare Boden für die Existenz derselben auch nur von Jehova gegeben. Das Land, auf dem die Theokratie sich auferbaut, ist das gelobte Land, welches Jehova den Patriarchen und ihren Nachkommen zugeschworen hat. Nach allen diesen Seiten geht der Anfang von Jehova aus und da nun auch das Moment der Freiheit, welches im Augenblick des Vertrages auftrat, sich dem Gesetze aufgeopfert hat, so herrscht über dem Volke als der einzige rechtskräftige Wille der göttliche.

Das Rechtssystem, zu dem sich nun der göttliche Wille in seiner allgemeinen Vollmacht entschließt, wird sich deshalb über alle Zweige des Volkslebens erstrecken, so daß keine Bestimmtheit des Lebens ist, die nicht vom Willen Jehova's gesetzt wäre. Das Volk, welches in diesen Rechten lebt, hat darin unmittelbar seine Religion, da es in ihnen sich von Jehova und seinem allgemeinen Willen bestimmt weiß. Wie nun der göttliche Wille, als er aus seiner reinen Allgemeinheit zur Ausführung überging und seinen Zweck wirklich setzte, in die beschränkte Beziehung auf dieses Volk einging und sich durch die natürliche Seite der Volksexistenz begränzte; so wird die sittliche Grundlage der damit gesetzten Verfassung auch noch die natürliche seyn, d. h. die Familie. Die lebendige Bewegung dieser Staatsverfassung besteht dann darin, daß die Persönlichkeit sich in die Substanz der Familie aufhebt und in und vermittelst der Familie sich auf die wesentlichen Interessen des Geistes bezieht.

Dritter Abschnitt.
Das Recht der Persönlichkeit.

§. 17.
Die Freiheit der Persönlichkeit.

Der wirklich bestimmende und allgemeine Wille, welcher allein die Freiheit der Person begründen kann, liegt jenseits des Selbstbewußtseyns, in Jehova. Nur der göttliche Wille ist der freie, er bleibt im Wollen bei sich selbst, bewegt sich in seinen eignen Bestimmungen, er will sich selbst in seiner Unendlichkeit und umfaßt nichts Anderes als sein eignes Daseyn im Rechte, denn er hat in diesem nur sich selbst gesetzt.

Da der göttliche Wille ausschließlich der unendliche, allgemeine und freie ist, so hat das endliche Subject von seinem Willen abzusehen und es kann denselben nicht zum innern Inhalt seiner selbst machen. Seinen Willen darf es nicht wollen, wenn es das dem Unendlichen, Allgemeinen und Freien Entgegengesetzte nicht zum Inhalt seines Willens machen soll. In sich selbst und in seiner einfachen Beziehung auf sich kann das Subject sich nicht als Person wissen und besitzen, und in seiner Innerlichkeit und Unendlichkeit hat es nicht den Quell der Freiheit. Frei wird der Hebräer nur, indem er den allgemeinen und freien Willen Jehova's will und seinem Willen im Rechte, d. h. im Daseyn des göttlichen Willens, Objectivität und wirklichen Bestand giebt. Der Hebräer wird in seiner rechtlich-religiösen Substanz freie Person, hat die andern als freie Personen zu betrachten und darf die Person der andern nicht zur Sache machen d. h. nicht in Leibeigenschaft versetzen [1]).

[1]) Lev. 25, 42.

Indem der Hebräer dadurch die Geltung der freien Persönlichkeit erlangt, daß er nur den göttlichen Willen will und ihn nur als solchen ausführt, so weiß er den göttlichen Willen noch nicht als den seinigen, er bezieht sich in ihm noch nicht auf sein eigenes unendliches Wesen und ist somit Knecht des Andern, dessen Willen er ausführt. „Denn sie sind meine Knechte," sagt Jehova [1]), er ist ihr ausschließlicher Herr und kann seine Herrschaft über sie mit keinem Andern theilen. Ihre Freiheit hat die Person nicht durch ihre eigne That und durch ihren Willen producirt, nicht durch sich ist sie frei, sondern durch Jehova und dessen Willen. Als Knecht Jehova's muß aber der Hebräer den göttlichen Willen, das Princip seiner Freiheit in sich aufnehmen d. h. er muß frei seyn. Seine Freiheit ist eine zwingende Nothwendigkeit, eine Gewalt, der er sich schlechthin unterwerfen muß, sie ist ein Glück, das ihm ohne seine Schuld zu Theil wird und das er nicht abweisen darf. Er hat seine Freiheit nicht hervorgebracht und ihr Princip ist noch nicht die Bestimmtheit seines Selbstbewußtseyns, so daß sie ihm so gewiß wäre, als er sich selber weiß. Dennoch kann er sie von sich nicht abthun und sich ohne sie denken, sie ist für ihn ein unveräußerliches Gut, denn im Willen Jehova's begründet, ist sie so ewig und unzerstörbar wie dieser selbst und wie der Hebräer aus seiner Verbindlichkeit, Gottes Knecht zu seyn, nicht heraustreten kann, so ist er auch knechtisch verpflichtet, frei zu seyn.

Die Freiheit hat noch die Form der Gewaltsamkeit an sich und dem Selbstbewußtseyn ist noch nicht die inhaltsreiche Allgemeinheit gegeben, in welcher es die unendliche Form der Freiheit seyn könnte. Sie ist daher an den Begriff der menschlichen Persönlichkeit nicht wesentlich geknüpft und nur ein partikuläres Vorrecht des Volks, welches Jehova als seinen Zweck gesetzt hat. Die Glieder andrer Völker brauchen noch nicht nothwendig als freie Personen geachtet zu werden und sie kann der Hebräer zu Leibeigenen herabsetzen.

[1]) Ebend. V. 55.

§ 18.

Die Leibeigenschaft

A. Der Fremden unter den Hebräern.

„Willst du leibeigene Knechte und Mägde haben, gebietet das Gesetz [1]), so kaufe sie von den Völkern, die um euch her sind." Der Kauf war die gewöhnliche Weise, wie die Israeliten bis zur Zeit Mose's Leibeigene gewinnen konnten, da die Erwerbung derselben durch Gefangennahme im Krieg durch ihre bisherige Lebensweise noch im Ganzen abgeschnitten war. Fortwährend aber wurden Leibeigene gewonnen in den Kindern, welche Sklaven im Hause des Herrn zeugten. Denn als unselbstständig konnten diese auch nicht Wesen zeugen, die den Anspruch auf Freiheit haben könnten. Sie pflanzten in den Kindern nur das Abbild ihrer Rechtslosigkeit fort. Ihre Vermehrung war der Vergrößerung des Vermögens gleich geachtet, da sie selbst nur „das Geld" des Herrn sind, der sie gekauft hat [2]).

Die Bestimmungen des Gesetzes [3]) über die Behandlung

---

[1]) Lev. 25, 44.

[2]) Exod. 21, 21. Der Kaufpreis eines Leibeigenen richtete sich natürlich nach den Vorzügen oder Mängeln desselben. Nur für gerichtliche Untersuchungen, wenn der Sklave von Jemandem durch die Schuld eines Hebräers, z. B. durch den Ochsen, der trotz früherer Warnungen von seinem Herrn nicht in Acht genommen war, sein Leben verloren hatte, war sein Preis auf 30 Seckel festgesetzt. Diese mußten dem Herrn des Leibeigenen durch den schuldigen Theil, im angegebenen Fall vom Herrn des Ochsen entrichtet werden. Ebend. 32.

[3]) Es könnte zweifelhaft scheinen, ob Moses unter seinem Volke die Leibeigenschaft vorgefunden habe. Denn damals waren ja die Israeliten selbst Leibeigene; wie sollten sie nun welche haben können, da ihnen der herrschaftliche Wille, der dazu gehörte, genommen war. Sodann wird bei den verschiedenen Volkszählungen, die Moses anstellen ließ, nicht erwähnt, ob und wieviele Sklaven unter ihnen waren. Allein was das erstere Bedenken betrifft, so bezog sich die ägyptische Leibeigenschaft der Israeliten nur auf ihre Gesammtheit; in ihren Privatverhältnissen konnten sich die Einzelnen noch frei bewegen. Und was

der Leibeigenen enthalten verschiedne Seiten, die mit einander noch in Widerspruch stehen. Auf der einen Seite steht noch eine große Härte, in welcher die Israeliten die orientalische Anschauung von der Selbstlosigkeit der Sklaven theilten; auf der andern Seite herrschte eine bedeutende Milde, welche die menschliche Berechtigung des Leibeigenen anerkannte. Die letztere Betrachtungsweise floß daraus, daß der Leibeigene des hebräischen Hauses in Beziehung trat zu der religiös-rechtlichen Lebens-Substanz desselben und die wohlthätige Rückwirkung desselben empfand.

Als das Geld des Herrn war der Leibeigene der Willkühr desselben preisgegeben. Schlagen durfte ihn der Herr und schlug er ihn dermaßen, daß er an den Schlägen starb, so konnte der Herr nicht gestraft werden, wenn der Leibeigene einen oder zwei Tage nachher starb [1]. Der Herr hat nur sich selbst geschadet, wenn er seinen Besitz nicht gehörig in Acht nimmt. Schlug hingegen der Herr den Leibeigenen dergestalt, daß dieser unter seiner Hand starb, so wurde er gestraft [2]. Worin die Strafe bestand, wird nicht näher angegeben, wäre es aber die Todesstrafe gewesen, so würde es bestimmter ausgedrückt seyn.

Eine körperliche Verletzung, wenn ihm z. B. der Herr das Auge verletzte oder einen Zahn ausschlug, machte den Leibeigenen frei [3]. Er hatte also nicht für immer die Freiheit verloren und der Herr hatte in ihm einen solchen zu respectiren, der frei seyn könne.

---

die Volkszählungen betrifft, so zählten eben die Leibeigenen nicht, da sie nur ein Theil von dem Vermögen der Freien waren. In gleicher Weise wird (Gen. c. 46.) auf die Leibeigenen keine Rücksicht genommen, wenn die Familie Jacob's gezählt wird. Das Gebot: laß dich nicht gelüsten nach deines Nächsten Knecht oder Magd (Exod. 20, 17.) setzt aber die Leibeigenschaft unter dem Volke wirklich voraus.

[1] Exod. 21, 21. [2] Ebend. V. 20.

[3] Ebend. V. 26. 27. Die hier angegebenen Verletzungen sind nur sprüchwörtliche Beispiele und das Gesetz bezog sich gewiß auf die Verletzung jedes andern Gliedes.

Der allgemeine Grund, der diese Möglichkeit der Freiheit und die Anerkennung der Persönlichkeit dem Leibeigenen unter den Israeliten sicherte, leuchtet endlich aus der gesetzlichen Bestimmung hervor, welche verbot, den auswärtigen Knecht, der bei den Israeliten Zuflucht suchte, seinem Herrn wieder auszuliefern. Er durfte frei wohnen, wo er wollte [1]). Er hatte sich nämlich in die Lebenssphäre begeben, in welcher Jehova herrschte und alle diejenigen, welche mit ihm in Beziehung standen, mit der Freiheit beschenkte. Der Sklave freilich, der zu den Israeliten floh, wurde augenblicklich frei und erhielt jenes Geschenk Jehova's, weil er sich freiwillig dem israelitischen Leben einfügte und weil man in ihm eine Zuneigung zu dem höhern Princip desselben voraussetzen mußte. Aber ganz waren die wirklichen Leibeigenen von dem Wirkungskreise dieses Princips doch nicht ausgeschlossen, die Möglichkeit der Freiheit war ihnen zuerkannt und sie wirkte um so mächtiger, je mehr der Herr sein herrschaftliches Verhältniß bis zu körperlicher Verletzung überspannte.

War für die Anerkennung der Persönlichkeit zum Besten der Leibeigenen, die von auswärts erworben waren, schon so viel gethan, so mußte das Recht der Persönlichkeit seine größte Macht beweisen, wenn ein Hebräer durch die zufälligen Verwicklungen des Lebens seine Freiheit verloren hatte.

B. Die Leibeigenschaft von Knechten hebräischer Abkunft.

Weil die Freiheit dem Hebräer noch nicht durch die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, sondern in äußerlicher und gewaltsamer Weise zu Theil geworden war, so war sie mit seiner Persönlichkeit auch nicht so innerlich verwachsen, daß sie von derselben gar nicht hätte abgelöst werden können. Aber trat der Fall ein, daß sie von ihm abgetrennt war, so mußte sie ihr an sich unveräußerliches Recht um so gewaltsamer behaupten und wieder aufdringen.

Wer so weit in Schulden oder in Armuth versank, daß

[1]) Ebend. 23, 16. 17.

er nicht mehr Mittel hatte, sich selbstständig zu ernähren, durfte sich selbst zum Knechte verkaufen, sowohl an einen Hebräer als an einen Fremdling, der unter Hebräern wohnte. Aber hierbei bleibt dem Hebräer die Wohlthat der Freiheit wenigstens der Möglichkeit nach zugesichert. Dem nächsten Blutverwandten wird es offen gelassen, ihn auszulösen. Auch wenn er sich selbst neben seinem Knechtsdienst so viel erwarb, so konnte er sich wieder frei kaufen. Die ganze Kaufsumme brauchte hierbei nicht zurück erstattet zu werden, sondern nur der Rest nach Abrechnung der Dienstjahre wurde erlegt. Es durfte auch der hebräische Knecht nicht wie ein Leibeigener behandelt werden, sondern er sollte wie ein Tagelöhner gehalten werden, als ob er den Preis des Tagelohns empfangen hätte, als er sich verkaufte und diesen nun abarbeite [1]).

Diese Rechtswohlthaten dienten nur dazu, dem hebräischen Knecht die Möglichkeit, frei zu werden, nicht zu verschließen. Eigentlich aber war es eine Inconsequenz, die das unzerstörbare Princip der Freiheit für einen Augenblick zuließ, wenn es erlaubte, daß ein Hebräer die Würde der freien Persönlichkeit ablegte. Es selbst durfte nicht zugeben, daß es für immer seine Anerkennung verlöre, es zwang daher den Hebräer wieder frei zu seyn und dieser wurde es im siebenten Jahre, nachdem er sich verkauft hatte [2]). Der Herr mußte den Knecht, der ihm sechs Jahre gedient hatte, von selbst und von freien Stücken entlassen. Wahrscheinlich hatte in dieser Beziehung sich schon vor Moses ein Herkommen ausgebildet. Die sechsjährige Dienstzeit und die Befreiung im siebenten Jahre entspricht dem Sechstagewerke, in welchem Gott Himmel und Erde schuf und der Ruhe am siebenten Tage nach vollbrachter Schöpfung. Die heilige Sie-

[1]) Lev. 25, 39. 40. 47—49. Doch scheint die Kaufsumme, die ein hebräischer Knecht für seine Person erhielt, nur halb so viel betragen zu haben, als ein Tagelöhner in der Zeit, für die sich ein Hebräer verkaufte, verdient haben würde. Denn Deut. 15, 18. heißt es: der Knecht diene seinem Herrn doppelt so viel als ein Tagelöhner.

[2]) Exod. 21, 2.

benzahl, welche die göttliche Offenbarung im Endlichen gliederte, war auch als ordnende Regel auf die Bewegung übergetragen, in welcher sich der Hebräer aus dem Tagewerk der Dienstbarkeit in das freie Verhältniß zu Jehova wieder erhob. Der Herr aber, der seinen Knecht entließ, gab damit Jehova die Ehre, die er als der allgemeine Herr in Anspruch nahm. Um die Freiwilligkeit der Entlassung auch wirklich an den Tag zu legen, stattete der Herr den Knecht, den er der Freiheit zurück gab, mit demjenigen aus, was zu den Anfängen einer selbstständigen Wirthschaft gehörte. Er gab ihm Schafe, Getreide und Wein [1]).

In die Knechtschaft konnte auch die Frau dem Manne folgen und sie verließ dieselbe wieder mit ihm [2]). Schwerlich stand sie da selbstständig dem Herrn ihres Mannes gegenüber; denn da sie dieser kaum hätte unterhalten können und der Herr sie ohne Dienstleistungen von ihrer Seite nicht ernährt haben würde und die Frau überhaupt mit dem Manne in Einer sittlichen Substanz lebte, so theilte sie mit diesem die Knechtschaft.

Wenn ein Hebräer sich noch unverheirathet verkaufte, so konnte ihm sein Herr von den leibeigenen Mägden eine Frau geben. Verließ er aber im siebenten Jahre den Dienst, so durfte er seine Frau und die mit ihr gezeugten Kinder nicht mitnehmen. Diese blieben als Leibeigene im Hause des Herrn zurück. Nun konnte es seyn, daß der Knecht sich von Kind und Frau nicht trennen und der fernern Gemeinschaft mit ihnen die Freiheit lieber aufopfern wollte. Oder es konnte auch der Fall seyn, daß sich zwischen Herrn und Knecht das Verhältniß des sittlichen Vertrauens gebildet hatte. In diesen Fällen durfte er im Hause des Herrn für immer bleiben und das starre Princip der unveräußerlichen Freiheit erweichte sich um jener *sittlichen Verhältnisse* willen. Aber da der Knecht als Jehova angehörig eigentlich frei seyn mußte, so konnte er auch nicht über seine Person ge-

[1]) Deut. 15, 14. [2]) Exod. 21, 3.

bieten, wie er wollte; auch der Herr durfte nicht ohne Weiteres eine Verpflichtung seines Knechtes annehmen, die dieser in eigener Vollmacht nicht eingehen durfte. Daher mußte der Akt der völligen Uebergabe seiner Person an den Herrn im Angesichte der Gottheit geschehen. Er wurde vor die Gottheit gebracht, d. h. vor die gerichtliche Versammlung der Gemeinderepräsentanten, in welcher die Gottheit gegenwärtig gedacht wurde. Erst wenn sie hier geschah, war die Uebergabe des Knechts an den Herrn für immer rechtskräftig, denn die Gottheit hatte nun auf ihre Rechte Verzicht geleistet. Damit der Knecht ein unverlöschliches Zeichen dieses Akts an sich trage, durchbohrte ihm der Herr an der Thür seines Hauses ein Ohr. Er war von nun an beständig an dieß Haus gekettet [1]).

Die Hingabe des Hebräers in den ewigen Dienst eines Andern ist aber nur eine Ausnahme von der gesetzlichen Weise, wie er Knecht Jehova's seyn soll. Diese Knechtschaft soll sonst ihrem Princip nach die Freiheit, wenigstens die Freiheit von endlichen Mächten, und unter diese wird auch die menschliche Subjectivität gerechnet, in sich haben. Ganz ohne diese Nebenbestimmung der Freiheit soll die Knechtschaft im Dienste Jehova's nicht seyn. Das Subject soll Jehova als ein in allen andern Beziehungen wenigstens freies Subject dienen, wenn auch dieser Dienst innerlich noch nicht als die Freiheit selbst gewußt wurde. Das Gesetz findet nun den Gebrauch vor, daß sich Einzelne ganz aus ihrem freien Zustande herausbegaben und Jehova weihten. Da begünstigt es aber die Auslösung und regelt es diese, damit der Dienst der Knechte Jehova's die Freiheit zur Grundlage habe [2]).

Die angegebenen gesetzlichen Bestimmungen sprachen, die letzte ausgenommen, die auch von dem weiblichen Geschlecht gilt und dessen Auslösung ordnet, nur von hebräischen Knechten. Es fragt sich noch, wie es mit den Mägden gehalten

---

[1]) Deut. 15, 16. 17. Exod. 21, 3—6. [2]) Lev. 27, 2—8.

wurde. Denn auch die Hebräerin konnte Leibeigene werden. War Jemand verarmt oder verschuldet, so geschah es wohl, daß er nicht sich sogleich verkaufte, sondern erst seine Tochter. Für diesen Fall wird bestimmt, daß die Leibeigene im siebenten Jahre eben so freigelassen werden soll wie der Knecht [1]). Damit tritt es nicht in Widerspruch [2]), daß das Gesetz anderwärts [3]) wieder bestimmt, eine solche solle nicht frei ausgehen wie der Knecht. Denn nach dem Zusammenhange der letztern Bestimmung ist der Wille des Gesetzes nicht der, daß die hebräische Magd überhaupt gar nicht freigelassen werden soll, sondern nur in dem Falle nicht, wenn sie der Herr sich zum Weibe bestimmt oder seinem Sohn als Frau gegeben hat. Ist sie nicht vom Herrn zu seinem Weibe bestimmt, dann kann sie frei werden [4]). Und hat sie der Herr seinem Sohne zur Frau gegeben und dieser vernachlässigt sie über eine andere Frau, die ihm der Vater noch dazu gegeben hat, so soll sie von selber ohne Lösegeld frei seyn [5]). Nur das sittliche Band also, welches das Haus mit der Magd eingegangen ist, überhebt diese der Nothwendigkeit, daß sie noch besonders freigelassen werde. Sie bedarf dessen nicht, wenn sie das Weib oder die Tochter ihres Herrn geworden ist. Wird aber dieß ihr Band nicht gehörig geachtet oder ist es noch nicht geknüpft, dann bleibt ihr auch das Recht, das Haus ihrer Herrschaft als freie Person zu verlassen.

§. 19.

Die weibliche Persönlichkeit.

An sich wurde daher das Weib als frei betrachtet; doch machten sich auch gegen diese Stellung des Weibes mehrere

---

[1]) Deut. 15, 17.

[2]) Wie Michaelis (Mosaisches Recht §. 127.) behauptet und deßhalb annimmt, Moses habe die im Exodus zum Besten der Knechte gegebene Bestimmung erst vierzig Jahre nachher (im Deut.) auch auf das Loos der Mägde ausgedehnt.

[3]) Exod. 21, 7. [4]) Exod. 21, 8. [5]) Ebend. V. 9—11.

Widersprüche geltend, in welchen die Hebräer die allgemeine orientalische Anschauung noch theilten.

Die gewöhnliche Weise eine Frau zur Ehe zu gewinnen, war der Kauf. Das Mädchen wurde also vom Vater wenigstens als Sache betrachtet. Das Gesetz giebt auch eine bestimmte Taxirung vom Werthe einer Frau. Wenn Jemand eine noch unverlobte Jungfrau verführt und zu Falle bringt, so soll er sie zum Weibe nehmen und vom Vater kaufen. Auch wenn der Vater sich weigert, sie ihm zur Frau zu geben, muß er ihm doch den Kaufpreis entrichten [1]). Gerichtlich war dieser auf funfzig Seckel bestimmt, er war mithin gleich der höchsten gerichtlichen Schätzung eines Leibeigenen [2]).

Selbst im Verhältniß zu Jehova konnte sich das Weib noch nicht als selbstständig und mit eigener Verantwortlichkeit bewegen. Es stand der Tochter im Hause ihres Vaters zwar frei, Gelübde zu übernehmen; diese waren aber nur gültig, wenn der Vater dazu schwieg und sie dadurch bekräftigte. Ohne diese Bestätigung galten sie nichts; der Vater konnte sie für null und nichtig erklären, ohne daß für die Tochter der geringste religiöse Scrupel erwuchs [3]). Sie hatte nicht das Recht, über ihren Willeu frei zu gebieten. Der Wille des Sohnes hingegen war bei Gelübden als rechtskräftig anerkannt, wenigstens hat das Gesetz nichts über das Gegentheil bestimmt. Die Ehefrau war aber so wenig wie die Tochter im Besitz eines schlechthin gültigen Willens. Auch ihren Gelübden konnte der Mann die Verbindlichkeit entziehen, ohne daß ihrer Seele daraus Schaden entstehen sollte [4]).

Doch war hiermit der Wille des Weibes noch nicht durchaus für nichtig erklärt, sondern nur in jenen Verhältnissen der Tochter und Ehefrau. An sich war die weibliche Persönlichkeit doch als frei betrachtet. Wenn eine Wittwe oder eine vom Mann Verstoßene ein Gelübde auf sich band, so hatte es unbedingte Geltung [5]).

[1]) Exod. 22, 15. 16. [2]) Deut. 22, 29. Vergl. Lev. 27, 3.
[3]) Num. 30, 4—6. [4]) Ebend. V. 7—9. [5]) Ebend. V. 10.

§. 20.

Das persönliche Princip des Besitzes.

In den obigen Bestimmungen ist als das Große des hebräischen Lebens anzuerkennen, daß in ihm die Freiheit der Person als ihr unveräußerliches Gut anerkannt war. Zu seiner vollendeten Entwickelung konnte aber dieß Princip der Freiheit nicht sogleich kommen, da es noch nicht durch die innere Vermittlung des Selbstbewußtseyns gewonnen war. Wie es bedingt war durch den dem Subject als das Andre gegenüberstehenden Willen Jehova's und in diesem seine äußere Begründung hatte, so konnte es momentan auch vom Subject abgelöst werden und völlig in den Hintergrund trat es in den wirklichen lebendigen Verhältnissen der Familie. Die Frau und die Tochter besaßen als solche nicht den rechtskräftigen Willen. Doch auch der Mann konnte seiner freien Persönlichkeit nicht den wirklichen Bestand geben, den sie ihrem Begriff nach haben sollte. Wie nämlich die freie Persönlichkeit sich selbst innerlich durch den Act begründet, in welchem das Ich von allem, wodurch es äußerlich bestimmt werden könnte, absieht, sich auf sich bezieht und sich in seiner innern Unendlichkeit nur durch sich selbst bestimmt, so setzt sich die Person durch eben diesen Act als das Wesentliche dem Aeußerlichen gegenüber, nimmt diesem das Recht, für sich zu gelten, und macht es zur Erscheinung und unmittelbaren Existenz seines Willens. Diese Erscheinung konnte aber der Hebräer seinem Willen nicht geben, d. h. er konnte kein Eigenthum haben. Seine Freiheit ist nicht geistiges Resultat des innern Acts, in dem er sich selbst als Person setzt, sondern ein Geschenk, das ihm als seine Bestimmung von außen aufgedrungen wird. So findet er seinen Besitz als eine Gabe vor, die ihm gleichfalls ohne seinen Willen ertheilt ist. Da ferner jeder Hebräer frei und keiner des Andern Knecht seyn soll, die Freiheit und Gleichheit also in ihrem gegenseitigen Verhältniß herrschen soll, so ist jedem als natürliche Basis für seine Freiheit ein gleicher Antheil

von Grundbesitz gegeben. Der Herr des Besitzes ist aber allein und ausschließlich Jehova, denn dieser hat das Vorrecht der unendlichen Freiheit, welche das Rechtsprincip des Besitzes ist.

Der Hebräer hat daher kein Eigenthum und in seinen Besitz findet er sich ohne sein Zuthun versetzt. Weil der Besitz nicht die Erscheinung seines Willens ist, so kann er darüber auch nicht mit Freiheit schalten, so daß er besitzen könnte oder auch nicht. Denn er bezieht sich im Besitz nicht auf seinen Willen, sondern auf den Willen Jehova's. Durch diese Beziehung auf Jehova ist der Besitz geheiligt, göttlich sanctionirt und enthält in sich ein unendliches, unverletzliches Recht. Daraus floß seine Unveräußerlichkeit und Unverjährbarkeit. Unveräußerlich war er und der Israelit durfte ihn nicht zum Gegenstande eines Vertrags machen, in welchem er sich seines Rechts am Besitze begäbe. Denn persönlich und durch seinen Willen hat er den Besitz nicht erworben, so daß er mit freiem Willen sein Verhältniß zu demselben bestimmen könne; sondern er ist ihm durch den göttlichen Willen gegeben, diesen hat er im Besitz zu respectiren und er muß besitzen. Unverjährbar ist der Besitz, weil seine Zeitlichkeit und Endlichkeit aufgehoben ist, wo er die Erscheinung des göttlichen Willens ist. In der Verjährung wird das Band des persönlichen Willens und des Eigenthums durch die Macht der Zeit zerrissen, es geräth gleichsam in Vergessenheit und der frühere Besitzer verliert sein Recht. Wenn aber der Besitz Jehova gehört, so ist er nicht zeitlich und das Band zwischen ihm und dem göttlichen Willen kann nicht zerrissen werden. Wem Jehova aus seinem freien Willensentschluß den Besitz gegeben hat, der kann das Recht daran nie verlieren.

Persönlich verhielt sich der Hebräer zu seinem Besitze nicht; mit diesem frei zu schalten, daran hinderte ihn eine unübersteigliche Schranke, nämlich der göttliche Wille. Die Verbindung des Besitzes und der Idealität Jehova's als gewaltsame Abstraction muß sich aber aus ihrer reinen In-

nerlichkeit herausbewegen und bestimmter gestalten. Die Substanzialität des Besitzes muß in die wirkliche Erscheinung übergehen und die nächste Form, in welcher das Wesen des Besitzes wirklich erscheint, ist die Familie. Wenn der Hebräer als Einzelner nicht besitzt, sondern nur indem er seinen Willen einer höhern Allgemeinheit unterordnet, so ist auch von diesem subjectiven Ausgangspunkte aus die Familie die nächste wesentliche Sphäre, durch welche hindurch der Hebräer sein Verhältniß zum Besitz und zum göttlichen Princip desselben vermittelt.

Vierter Abschnitt.

Die Familie.

---

§. 21.

Die Ehe.

Die Stellung der Familie im hebräischen Leben, daß sie die Vermittlung des Einzelnen mit dem Besitz und dadurch mit Jehova war und und die Nothwendigkeit der Erhaltung des Besitzes mußten die Momente der Ehe in ein Verhältniß setzen, welches vom wahren Begriff der Ehe noch weit entfernt war.

A.

Der Anfang der Ehe.

Wenn die Frau in die Ehe tritt, so ist die substanzielle Grundlage der Familie, der Besitz schon da. Ihr Mann lebt entweder noch im Hause des Vaters oder er hat nach dem Tode desselben das Grundstück der Familie selbst im Besitz; in jedem Falle sind die Elemente einer selbstständigen Familie so weit vorhanden, daß die Frau weiter keine Be-

deutung haben kann, als das Vorhandene in seinem Bestehen zu sichern. Die Ehe hat nicht die sittliche Gemeinsamkeit zum Zweck, um aus dieser subjectiven Empfindung der Substanz die Momente der Familie zu entwikkeln, sondern die Familie ist als absolute Substanz vorausgesetzt und das Weib kommt nur als unselbstständiges und dienstbares Accidenz hinzu. Die Neigung brauchte daher von Seiten der Frau gar nicht der subjective Ausgangspunkt der Ehe zu seyn. Das Gewöhnliche war, daß die Eltern selbst die Fürsorge übernahmen, ihre Kinder zur Ehe zu vereinigen, so jedoch, daß der Vater des Sohnes den ersten Schritt that. Ueberhaupt wurde es als das Sittliche angesehen, daß der Entschluß zum ehelichen Verhältniß vom Manne ausging; das Weib wurde für den Anfang als willenlos betrachtet. Diese Willenlosigkeit zeigt sich auch darin, daß die Frau keinen Besitz mit in die Ehe brachte. Sie erhielt keine Mitgift vom elterlichen Hause, den Besitz fand sie in dem Hause des Mannes vor. In den meisten Fällen aber wurde sie erkauft, also ohne alle Rücksicht auf ihren Willen in die Ehe genommen. So konnte auch der Herr seine Magd ohne weiteres zur Frau nehmen oder seinem Sohne geben. Bei der geringen Bedeutung, welche die Frau für den Anfang der Ehe hat, war es gleichgültig, ob sie eine geborne Hebräerin sey oder nicht, sie konnte auch aus den Völkern genommen werden. Da der Gegensatz des Gesetzes gegen die Völker sich gegen die Canaaniter am strengsten richtete, so sollte der Hebräer nur mit diesen nicht in eheliches Verhältniß treten [1]). Sonst aber erlaubte das Gesetz die eheliche Verbindung mit Frauen fremder Abkunft und berücksichtigt hierbei besonders den Fall, daß ein Hebräer an einer Kriegsgefangenen Gefallen fand. Er durfte sie zur Frau nehmen. Nur mußte er ihr das Haar abscheeren und die Nägel beschneiden lassen, sodann mußte sie das Kleid ablegen, in dem sie gefangen war und sie erhielt einen Monat

[1]) Exod. 34, 16.

Frist, um Vater und Mutter zu beweinen [1]). Sie legte damit den Makel ihres frühern heidnischen Wesens ab, riß sich von den Beziehungen ihres frühern Lebens los und trat gereinigt und frei in ihr neues Leben ein.

Die Einwilligung der Frau zum Verbande der Ehe wurde nicht verlangt. Die Verabredung zwischen den Eltern der Brautleute bildete den Contract, auf welchem die Ehe beruhte. Eine besondre religiöse Weihe kam nicht hinzu. Die Ehe war geschlossen, wenn nach der Festsetzung des Contracts das Hochzeitsmahl gegeben und die Braut von ihrem Vater oder von Verwandten in das Schlafgemach des Bräutigams geführt war. Zum vollendeten Abschluß der Ehe gehörte aber noch Ein Umstand; die Braut mußte beim ersten Beischlaf als Jungfrau erfunden seyn und die Kleider mit den blutigen Flecken ihrer Jungfrauschaft wurden von ihren Verwandten aufgehoben als Zeugniß, daß die Braut der einzigen Forderung, die an sie zum Anfang der Ehe gemacht wurde, der Forderung jungfräulicher Reinheit genügt habe. Fanden sich diese Zeichen aber nicht, dann wurde die Braut vor die Thür des väterlichen Hauses geführt, das sie nicht als Jungfrau verlassen hatte und dort gesteinigt [2]).

B.

Die Bedeutung der Frau in der Ehe.

Wenn die Ehe gestiftet war, so wurde als ihr Hauptzweck die Erhaltung der Familie, nämlich der Familie mit ihrem bestimmten Besitz betrachtet. Denn dieser Besitz war durch den göttlichen Willen an die Familie geknüpft und das Band von beiden mußte durch die Nachkommenschaft gesichert werden. Dazu kam noch die unendliche Bedeutung, welche der Hebräer als Glied des Volkes Gottes besaß. War dieses als Ganzes der göttliche Zweck, so war dadurch auch jeder Einzelne zu sehr hoher Berechtigung gelangt. Er war das Glied einer Gesammtheit, die als von Jehova bezweckt

[1]) Deut 21, 11—13. [2]) Deut. 22, 13—21.

vor dem Untergange geschützt war. Der Einzelne mußte daher danach trachten und es mußte sein höchster Wunsch seyn, immer einen Theil dieses Ganzen zu bilden und in seinen Nachkommen in der Gesammtheit fortzuleben. Der Name eines Mannes soll nicht vertilgt werden in Israel.

Bei dieser Vorstellung vom Zweck der Ehe war die Polygamie nothwendig. Wenn die Frau kinderlos blieb, so war durch eine Zufälligkeit die Familie dem Untergange ausgesetzt. Um dieß zu verhüten, konnte der Mann mehrere Frauen in die Ehe nehmen und sogar die Mägde seines Hauses konnte er ins Ehebett führen. Auch hierin zeigt es sich, daß die Persönlichkeit des Weibes nicht vollkommen anerkannt ist. Sie war noch nicht für so werthvoll geachtet, daß Eine Frau ausschließend die Hingebung und Anerkennung des Mannes in Anspruch nahm, und sie mußte sich doch bis zur Willenslosigkeit dem Manne hingeben. Allein diese Hingabe hatte selbst wieder mehr die Substanz der Familie zum Zweck; so kam es, daß die Frau noch nicht für die Hingabe ihrer Person die ungetheilte Person des Mannes wiederforderte. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß die Polygamie doch nicht sehr verbreitet war unter den Hebräern. Das Gesetz gebietet sie nicht, setzt sie nur einfach voraus und regelt die Verhältnisse, die mit ihr gegeben sind.

Unter den mehrern Frauen, die ein Hebräer haben konnte, wird selbst wieder ein Unterschied gemacht, nämlich zwischen solchen, die er durch einen bestimmten Contract von ihren Angehörigen erworben hatte und zwischen solchen, die er willkührlich aus seinen leibeigenen Mägden in's Ehebett genommen hatte. Doch verschwindet der Unterschied dadurch, daß die Kinder von beiden als gleich legitim betrachtet wurden. Zudem war die in einem rechtlichen Vertrage gewonnene Frau nicht weniger wie die Magd in die Willkühr des Mannes gestellt. Dieser konnte die Ehe mit ihr auflösen, sobald er an ihr etwas Mißfälliges bemerkte; er gab ihr dann nur den Scheidebrief und sie verließ sein Haus. Da gar nicht bestimmt war, welches das Mißfällige

seyn müsse, worin der rechtliche Grund zur Ehescheidung liege, so war es eben so sehr dem billigen Gewissen des Mannes, wie seinem willkührlichen Belieben überlassen, seine Frau aus dem Hause zu schicken. Die Frau hingegen hatte gar kein Recht, auf Ehescheidung anzutragen, da sie dem Manne gegenüber keinen rechtskräftigen Willen besaß. War aber die Frau entlassen, so hatte sie das Recht, über ihre Person zu entscheiden und sie konnte die Frau eines Andern werden. Starb dieser zweite Mann oder entließ auch er sie, so kam es vor, daß der erste Mann sie wieder zur Frau nahm. Hier tritt das Gesetz ein und verbietet einen solchen Mißbrauch. Die Frau sey für den ersten Mann verunreinigt, nachdem sie sich mit einem andern vermischt habe [1]).

Die eigenthümliche Bedeutung der Frau in der Ehe erhellt endlich am deutlichsten aus den Gesetzen, die sich auf den Ehebruch beziehen. Ein Ehebruch ist nach der gesetzlichen Anschauung nur dann geschehen, wenn die Ehefrau sich mit einem Andern außer ihrem Manne fleischlich vermischt hatte. Ob nun der männliche Theil von den beiden, die den Ehebruch begangen hatten, selbst vermählt gewesen sey oder nicht, das wurde als gleichgültig betrachtet. Es änderte nichts an der Sache, beide Theile hatten sich des Todes schuldig gemacht. Sie haben beide die Ehe gebrochen, nämlich die Ehe des gefallenen Weibes mit ihrem Manne. Das Hauptgewicht lag also auf der Frau und betraf ihr persönliches Verhältniß zum Ehemanne. Dieser hingegen konnte die Ehe mit seiner eignen Frau gar nicht brechen. Deren Recht blieb durch jeden Beischlaf, den der Mann mit einer andern beging, ungekränkt und die Ehe wurde nicht gebrochen. Der Mann konnte sich in einigen Fällen durch Unzucht und Hurerei versündigen, aber das betraf dann sein persönliches Verhältniß zum Gesetze. Er konnte sich mit dem Weibe eines Andern vermischen, aber dann hatte

---

[1]) Deut. 24, 1—4.

er nicht die Ehe mit seiner Frau, sondern die Ehe des Andern gebrochen und dafür wurde er gestraft [1]).

Es liegt in diesen Bestimmungen ein eigenthümlicher Widerspruch, der sich durch die ganze hebräische Ansicht von der Bedeutung des Weibes hindurchzieht. Einerseits beruht die Vorstellung von dem, was Ehebruch sey, auf der Voraussetzung, daß Mann und Frau nicht gleich berechtigt seyen und also auch nicht beide mit gleichem Rechte die fremde Vermischung ausschließen könnten. Der Mann war der allein berechtigte, er hatte unbedingtes Recht, über sie zu gebieten und konnte fordern, daß die Frau ihm allein angehöre. Schon aus eifersüchtigem Argwohn konnte er ihr den Reinigungseid zuschieben, ohne daß die Frau, wenn sie unschuldig ist, sich gegen ihn beschweren und glauben dürfte, daß ihr Unrecht geschehen sey [2]). Die Frau hat gar kein Recht dazu, eifersüchtig zu seyn.

Obgleich aber die Frau hiernach dem Mann gegenüber rechtslos ist, so muß doch andrerseits anerkannt werden, daß sie im Gegentheil durch diese Bestimmungen in hohem Grade als freie Person geachtet ist. Es wird ihr eine außerordentliche moralische Zurechnungsfähigkeit zugeschrieben, sie ist verantwortlich für die Reinigkeit der Ehe. Ja sie ist es allein, die über die Integrität des ehelichen Verhältnisses zu wachen hat und es aufrecht erhält. Das Moment der Keuschheit ist ihr überantwortet und durch die Anforderungen, die an sie gemacht werden, wird sie geehrt.

Diese Beziehung auf die Keuschheit der Ehe muß das Weib schon als Verlobte im Auge haben. Die Verlobte, die sich mit einem Andern in fleischliche Berührung eingelassen hat, wurde mit dem Verführer vor dem Thore der Stadt gesteinigt [3]). Selbst wenn die Jungfrau noch nicht verlobt war, war sie schon verantwortlich für die Reinheit der Ehe, in der sie ihre Bestimmung finden sollte. Deßhalb wurde

---

[1]) Lev. 20, 10. [2]) Num. 5, 12—31. [3]) Deut. 22, 23. 24.

die Braut, die sich beim ersten Beilager nicht als Jungfrau auswies, gesteinigt.

Mit dieser Zurechnungsfähigkeit des Weibes tritt aber wieder eine andre Bestimmung in Widerspruch, wonach das Mädchen, auch wenn es zu Falle gekommen ist, keine Verantwortlichkeit zu tragen hat. Wenn Jemand eine Jungfrau verführte, so daß sie sich ihm willig ergab, so mußte sie der Verführer zum Weibe nehmen und dem Vater den Kaufpreis zahlen. Auch wenn der Vater ihm die Tochter nicht zur Frau geben wollte, so mußte die Kaufsumme doch entrichtet werden [1]). Es fand also dasselbe Statt, als wenn der Mann das Mädchen mit Gewalt und ohne seinen Willen zum Beischlaf gebracht hatte. Allein der Unterschied trat in dem letzten Falle ein, daß der Mann das Mädchen nicht allein zur Frau nehmen und dem Vater den Kaufpreis entrichten mußte, sondern auch alles Recht zur Scheidung verloren hatte. Er mußte die Entehrte lebenslang zur Frau behalten [2]). Nur wenn die Genothzüchtigte eine Verlobte war, wurde der Mann zum Tode geführt, er hatte durch sein Verbrechen die künftige Ehe der Entehrten mit ihrem Verlobten verunreinigt. Sie selbst, weil ihr Wille nicht thätig gewesen war, erlitt keine Strafe [3]).

Auch das Kebsweib, d. h. die aus den leibeigenen Mägden genommene Frau war gleich verantwortlich für die Reinheit der Ehe. Sie wurde am Tode gestraft, wenn sie Ehebruch begangen hatte und mit ihr der schuldige Mann. War sie aber von ihrem Herrn nach der ehelichen Gemeinschaft verschmäht und doch nicht, wie es das Gesetz vorschrieb, freigelassen, so sollte sie nicht sterben, wenn sie sich mit einem Fremden eingelassen hatte und auch der Verführer hatte seine Sünde nur mit einem Schuldopfer wieder gut zu machen. Denn der Herr, der sie verschmäht und nicht freigelassen hat, besitzt sie nur mit Gewalt und

---

[1]) Exod. 22, 15, 16. [2]) Deut. 22, 28. 29. [3]) Ebend. V. 25.

hat kein wirkliches Recht über sie, so wie sie keine Pflichten gegen ihn [1]).

Der Stellung des weiblichen Geschlechts in der Ehe lag noch der Widerspruch zu Grunde, daß ihm der freie persönliche Wille nicht zugestanden wurde und daß es auf der andern Seite eine sehr bedeutende Zurechnungsfähigkeit besaß. Beide Seiten kämpfen mit einander noch um die Oberhand, aber der Sieg ist unentschieden. Hier kommt nun dem Weibe eine Einrichtung zu Hilfe, welche seiner freien Persönlichkeit den Sieg gab, wenn auch nicht schon im mosaischen Zeitalter, aber damals doch den Sieg vorbereitete. Es ist dieß das Verbot einer Heirath zwischen nahen Verwandten.

C.

Das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten.

Man hat vielfach über den Grund dieser Verbote nachgeforscht. Das Gesetz führt einen solchen nach seiner beständigen Sitte nicht an. Der wahre Grund kann nur im Begriff der Ehe selber liegen. In dieser Form des Begriffs war er dem Gesetze freilich nicht schon für das Be-

[1]) Lev. 19, 20. Die Magd, deren Ehebruch nicht die Todesstrafe nach sich zieht, wird hier genannt נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ d. h. nach der gewöhnlichen Bedeutung von חָרַף = schmähen, spotten, die vom Manne verschmäht, nicht als Weib behandelt ist. Dagegen versteht es die Tradition bei den chaldäischen Paraphrasten von jeder Leibeigenen, die mit dem Herrn verlobt ist und im Talmud wird חֲרוּפָה auch für verlobt erklärt (siehe Buxtorfii Lexicon Chald. Talmud. Rabb. s. v.). Allein diese späteren Auffassungen werden durch den Zusammenhang der Stelle widerlegt. Dies Loos hat auch die Erklärung von Michaelis (Mos. Recht §. 264.), der die betreffenden Worte decerpta viro übersetzt. Demnach wäre der Ehebruch des Kebsweibes überhaupt nicht mit dem Tode bestraft. Aber warum gründet denn das Gesetz die Freiheit von der Todesstrafe so ausdrücklich auf den Umstand, daß der Herr die Leibeigene nicht freigelassen hat? Doch nur weil hierin der Linderungsgrund bestand. Nämlich der Herr hatte der Leibeigenen Unrecht gethan und sie widerrechtlich in seiner Gewalt zurückbehalten, da er sie doch hätte freilassen müssen, wenn er sie in das Ehebett genommen und darauf nicht als Weib behandelt hatte.

wußtseyn gegeben, so daß das Gesetz die objektive Verwirklichung des Begriffs bezweckt habe. Der Begriff wirkte vielmehr nur in den Principien der Sittlichkeit, so weit sie in der gesetzlichen Anschauung vorhanden waren, und trieb aus diesen jenes Verbot unmittelbar hervor. Wir haben deshalb den innern oder ewigen Grund der Sache zu unterscheiden und die geschichtlich vorhandenen Gründe, welche auf dem bestimmten Standpunkt des hebräischen Volksgeistes die Sache hervorbrachten. In diesen hatte der innere, sich ewig gleichbleibende Grund eine bestimmte Gestalt, die ihn noch nicht zur freien Entwicklung und Durchdringung mit dem gesammten System der Sittlichkeit kommen ließ.

Was den innern Grund des Gesetzes betrifft, so kann er nicht in einem bloßen Nutzen bestehen, etwa darin, daß sonst durch nahe Heirathen die Generationen physisch verschlechtert oder [1]) daß ohne dieß Verbot zu früh Ausschweifungen innerhalb der Familie beginnen würden. Auch können wir uns nicht auf das Gefühl des horror naturalis berufen. Denn mehrere Völker des Alterthums, bei denen die nächsten Blutsverwandten die Ehe eingingen und das für ein der Gottheit wohlgefälliges Werk hielten [2]), haben den Beweis geliefert, daß jenes Gefühl nicht von der Natur gesetzt ist und nur durch den freien Willen gewonnen werden kann. Der Begriff der Ehe allein schließt die Heirath unter nahen Verwandten aus. Die Ehe darf nicht auf dem Gefühl und auf der Vertraulichkeit von solchen beruhen, die schon von der Natur her das Gefühl der Zuneigung zu einander haben, sondern sie wird gestiftet durch die freie Einwilligung der Personen dazu, daß sie Eine Person ausmachen. Sie ist demnach ein freier, bewußter Entschluß, eine durch die sittliche Freiheit des Willens vermittelte That und die Einigung zweier von Hause aus unterschiedner Willen.

---

[1]) Wie Michaelis behauptet. Mos. Recht. §. 108.

[2]) So betrachteten z. B. die Perser die Ehe zwischen Blutsverwandten. Siehe Zend-Avesta. Izeschne, Ha XX.

Eine freie Unterscheidung des Willens findet aber zwischen solchen nicht Statt, die zu Einem Hause gehören und innerhalb desselben keinen besondern Willen besitzen [1]).

Auf dem Standpunkt des mosaischen Gesetzes mußte das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten als nothwendige Reaction gegen eine Anschauung der Ehe eintreten, in welcher die Hebräer noch mit dem orientalischen Wesen vieles gemeinsam hatten. Nach dieser Anschauung war ja der Mann das thätige Princip der Ehe, vor dessen Uebermacht das Weib noch nicht zum Rechte des freien Willens gelangt war. Im Princip des Gesetzes lag aber doch die Anerkennung der Persönlichkeit als einer freien. Diese Anerkennung litt einen gefährlichen Schaden, wenn die Ehe zu einer abstracten Einheit des Willens wurde. Nur in der Naturreligion, welche den Geist noch nicht zur innern Freiheit führt, können geistige Verhältnisse, wie die Ehe, zu einem dumpfen Brodem werden, in welchem die sittliche Unterscheidung des Willens verschwindet und die Empfindung der Einheit auf der Stufe des natürlichen Triebes stehen bleibt. Das Gesetz will aber, weil es die freie Unterwerfung unter den göttlichen Willen fordert, daß der Eintritt in einen sittlichen Lebenskreis durch die freie Einigung des Willens mit der Substanz desselben vermittelt werde. Selbst die Vereinigung des ganzen Volks mit Jehova im Bunde hatte in ihrem Verlauf einen Punkt, wo sie die Form des freien Vertrags hatte. So mußte auch für die Ehe die freie Einigung des Willens zur Anerkennung kommen. Diesen wesentlichen Fortschritt zur wahren ehelichen Einheit machte das Gesetz, indem es die Ehe zwischen Verwandten verbot und damit auf die ursprüngliche Differenz und selbstständige Eigenthümlichkeit der Gatten drang. Die Würde des Weibes war dadurch anerkannt, wenn sie auch mit der Uebermacht des männlichen Willens noch zu kämpfen hatte.

Die Ehen, welche das Gesetz verbietet, bezeichnet es als

[1]) Siehe Hegel, Philosophie des Rechts. §. 168.

eine heidnische Sitte und namentlich als Gebräuche der Aegypter und Canaaniter. Es hat also das Bewußtseyn, daß der Standpunkt, auf welchem der Geist als freie Subjektivität erfaßt ist, und die Freiheit des Willens in den sittlichen Verhältnissen innerlich zusammenhängen, wenn es auch noch nicht über die Art und Weise dieses Zusammenhanges reflectirt. Wenn das Gesetz die nahen Heirathen als heidnische Sitte verbietet, so ist damit nicht gesagt, daß die Hebräer sich nicht auch ähnliche Vergehen hätten zu Schulden kommen lassen. Das ausführliche Verbot des Gesetzes beweist vielmehr, daß es mit einer wirklichen Macht im Volksleben zu kämpfen gehabt habe. Noch die Patriarchen, Abraham, der seine Halbschwester zur Frau hatte, Jacob, der mit zwei Schwestern zugleich in Ehe lebte, hatten Ueberreste des heidnischen Wesens auch in den sittlichen Verhältnissen auf dem Standpunkt der Offenbarung beibehalten und ihre Nachkommen werden dieselben nicht sogleich und mühelos überwunden haben. Sobald das Volk von seinem höhern Bewußtseyn abfiel und sich dem Naturdienst zuwandte, war es sogar unvermeidlich, daß es auch solchen heidnischen Formen der Ehe sich noch mehr hingab. Da mußten aber diejenigen, welche am Princip der Offenbarung festhielten, schon darauf aufmerksam werden, daß diese Formen der Ehe mit dem Lebenskreis des idealen Princips in Widerspruch ständen, und sich um so mehr auch gegen das Heidnische in der Sitte auflehnen. Schon während des Aufenthalts in Aegypten hatten sich daher die Ansichten gegen manche Mißbräuche in den Eheverbindungen schärfer ausgebildet und das Mosaische Verbot vorbereitet. Auch die bestimmten eigenthümlichen Ausdrücke, welche die besondern Arten der Blutschande bezeichnen, deuten darauf hin, daß im Gesetz Anschauungen liegen, die sich schon vorher gebildet hatten.

Die Verbote der nahen Heirathen richten sich durchgehends an den Mann, weil er bei der Ehe die Initiative hat. Was sie verbieten, bezeichnen sie mit dem Ausdruck: die Blöße der weiblichen Person aufdecken oder ihre Blöße sehen. Nur

einmal, wo von Bruder und Schwester die Rede ist, wird auch gesagt: wenn sie seine Blöße sieht. Hier lud aber das parallele Verhältniß der Geschwister zur Umkehrung des Ausdrucks ein. An sich ist der Ausdruck: „eines Weibes Blöße aufdecken" unbestimmter Natur; er sagt nichts darüber aus, ob das Gesetz den ehelichen oder den unehelichen Beischlaf bezeichne. Der Ausdruck umfaßt aber wirklich beides, das Gesetz betrachtet nur eine solche verbotene Ehe nicht für eine wirkliche und rechtlich gültige und bezeichnet sie deshalb mit einer Formel, die nur das natürliche geschlechtliche Verhältniß ausdrückt. Daß das Gesetz aber wirklich zugleich an das eheliche Verhältniß denkt, erhellt, wenn es zuweilen den speciellen Ausdruck „nehmen [1])" gebraucht.

Die verbotenen Ehen sind folgende:

Der Mann soll nicht die Tochter, die ihm sein Weib aus einer frühern Ehe zugebracht hat, zur Frau nehmen [2]). Die Ehe mit der leiblichen Tochter verbietet das Gesetz nicht, weil es an sich in jenem Verbot schon geschehen ist.

Ferner ist die Ehe mit der Schwiegertochter, mit der Enkelin, der Tochter des Sohnes oder der Tochter und mit der Stiefenkelin verboten [3]).

In aufsteigender Linie ist verboten die Ehe mit der Mutter [4]) und mit dem Weib des Vaters, nämlich mit der Stiefmutter [5]) und die Ehe mit der Schwiegermutter [6]).

In Bezug auf Geschwister verbietet das Gesetz die Ehe mit der Tochter des Vaters oder der Mutter, sie mag im Hause oder draußen geboren seyn. Es ist die Ehe mit der Halbschwester gemeint. Die Tochter des Vaters ist die, welche der Vater aus der Ehe mit einer andern Frau erhalten hat. Die Tochter der Mutter hingegen diejenige, welche die Stiefmutter im Hause des Sohns dem Vater geboren hat oder vorher einem früheren Mann [7]).

Außer diesen Ehen sind noch einige minder nahe verboten.

---

[1]) לָקַח z. B. Lev. 20, 14. [2]) Lev. 18, 17. [3]) Ebd. V. 10. 15. 17. [4]) Ebend. V. 7. [5]) Ebend. V. 8. [6]) Lev. 20, 14. [7]) Lev. 18, 9.

1. Die Ehe mit des Vaters oder der Mutter Schwester [1]).
2. Die gleichzeitige Ehe mit Schwestern [2]).
3. Die Ehe mit des Bruders Wittwe [3]).
4. Die Ehe mit des Vaters Bruders Wittwe [4]).

Die Meinung des Gesetzes, daß es nämlich an die wirkliche Schließung jener Ehen denke und diese, nicht bloß eine momentane Vermischung verbiete, beweist sich aus der Strafe, die es auf seine Uebertretung setzt. Die Todesstrafe lindert es für einige Fälle [5]) in die Drohung, diejenigen, welche sich so unrechtmäßig verbunden hätten, sollten kinderlos sterben. Das kann nur so verstanden werden, daß ihre Verbindung zwar nicht getrennt werden, aber unfruchtbar seyn solle [6]).

Einige Ehen endlich, die arithmetisch eben so nahe sind wie die angeführten z. B. mit des Mutter Bruders Wittwe, sind nicht verboten. Sie wurden in sittlicher Beziehung nicht für so nahe gehalten wie die andern.

Wenn nun auch das Verbot der nahen Heirathen die dadurch im Princip gesicherte Freiheit der weiblichen Persönlichkeit noch nicht sogleich vollständig gegen die Macht des Mannes schützen konnte und selbst die Sorge, die das Weib für die Reinheit der Ehe trug, als Rechtslosigkeit erschien, so war doch dafür das unmittelbare Daseyn der Familie, der Besitz eine substanzielle Gewalt, welche die Macht des Mannes mit einer festen Schranke umgab. Die Familie und der Besitz bildeten Ein Ganzes, eine einige Substanz, in welche die Einzelnen sich einzuschließen hatten und gegen die sie alle Macht verloren hatten.

---

[1]) Ebend. V. 12. 13. [2]) Ebend. V. 18. [3]) Ebend. V. 16.
[4]) Ebend. V. 14. [5]) Lev. 20, 20. 21.

[6]) Michaelis (Mos. Recht, §. 265.) erklärt das von bürgerlicher Kinderlosigkeit, nämlich, wer sich mit der Wittwe des Bruders oder des Vaterbruders verbunden hat, dessen Kinder sollen dem ersten verstorbenen Manne der Frau angerechnet werden. Aber es ist dieß nur natürliche Erklärung, welche die Wunder-Anschauung des Gesetzes beseitigen will. Das Gesetz glaubt wirklich dessen gewiß zu seyn, daß eine Ehe, der das gesunde geistige Princip fehle, auch nicht natürlich

§. 22.

Der Besitz der Familie.

Zunächst ist die Macht des Hausvaters in der Familie noch eine sehr große wie gegen die Frau so auch gegen die Kinder. Die Tochter konnte er verkaufen und ihrem Gelübde die Gültigkeit nehmen. Diese Gewalt hörte nur in dem Augenblicke auf, wo er die Tochter verheirathete. Denn hatte er sie einem andern verkauft, so hatte er auf seine Rechte gegen sie Verzicht geleistet. Die Gewalt des Vaters über den Sohn hörte aber selbst dann nicht auf, wenn dieser verheirathet war. Denn der Besitz und die Familie bildeten ein Ganzes, aus dem der Sohn nicht heraustreten konnte. Aber auch der Hausherr mußte sich schlechthin diesem Ganzen unterwerfen, er durfte an der Einheit der Familie und des Besitzes nichts ändern und noch weniger den wesentlichen Zusammenhang von Beiden aufheben. Ihm als Person gehörte der Besitz nicht ausschließlich an, er war nicht sein Eigenthum, sondern dessen, der allein rechtskräftiger Eigenthümer seyn konnte, Jehova's. Auch ihm dem Hausherrn als einzelnem Subjecte hat Gott den Besitz nicht gegeben. Denn der Hebräer bezog sich nicht als dieser Einzelne auf seinen Gott, sondern als Glied einer Gesammtheit, die der göttliche Zweck ist, als Glied der Familie, die zum Volke Gottes gehört. Der Besitz ist daher der Familie gegeben und ist die Grundlage, auf der sie beruht, und die Bürgschaft ihrer Unvergänglichkeit. Er darf von ihr nicht genommen werden, er ist allen Revolutionen entzogen und die Willkühr des Einzelnen, auch des Hausherrn, hat vor ihm alle Kraft verloren. Damit diese Einheit von Besitz und Familie erhalten würde, dazu diente das System der folgenden gesetzlichen Bestimmungen ¹).

---

fruchtbar seyn werde und der geistige Mangel lasse es auch zu keinen natürlichen Erfolg kommen.

¹) Von der Kritik wird behauptet, daß die Gesetze über die Besitz

Der Israelit darf über den Besitz nicht verfügen und ihn nicht veräußern. „Mir gehört das Land“ sagt Jehova [1]) „und ihr seyd nur Gäste darin.“ Sie sind Lehnsleute Jehova's und er ihr Lehnsherr.

Es konnte nun doch Jemand durch die Noth der Umstände so weit kommen, daß er sich nur durch Verkauf seines Grundstücks helfen konnte. Für diesen Fall war es ihm erlaubt, seinen Grundbesitz zu verkaufen, sowohl Aecker als Häuser in Städten. Aber eine wirkliche Veräußerung war das nicht und der Käufer wurde nicht vollständiger Herr des erkauften Gutes. Der Einzelne konnte nicht für immer über einen Besitz verfügen, der der gesammten Familie von Jehova angewiesen war. Der Verkauf war vielmehr eine Art von Verpachtung und der Käufer erhielt für die gezahlte Summe nur das Recht, den Acker zu seinem Vortheil zu bebauen. Auch eine Verpfändung können wir den Verkauf nennen. Denn die Familie verlor ihr Recht auf den Besitz nicht: der nächste Verwandte konnte ihr zu dem Ihrigen wieder verhelfen und dem Käufer die Summe, die er gezahlt hatte, zurückerstatten. Auch wenn der Verkäufer sich durch Handarbeit so viel erwarb, konnte er seinen Besitz wieder auslösen. Von der Kaufsumme wurde der Werth der bereits benutzten Jahre abgezogen und nur der Rest bezahlt [2]). Häuser aber, die in ummauerten Städten und

---

verhältnisse, wie sie im Pentateuch aufgestellt sind, nicht von Moses herrühren können. Denn zu seiner Zeit hätten die Voraussetzungen, die zu solchen Bestimmungen nothwendig seyen, gefehlt. Allein wenn auch das ansäßige Leben in Canaan für das Volk damals ein zukünftiges war, so war der ruhige Besitz dieses Landes für die religiöse Anschauung doch unmittelbar gewiß. Sodann hatten die Israeliten auch vor Moses bereits den Schritt zum Ackerbau zurückgelegt und über den Besitz konnten sich im Herkommen viele Bestimmungen gebildet haben, die das Gesetz nur zum System erhob. Als Herkommen mußte aber schon eine Menge von rechtlichen Verhältnissen vorhanden seyn, weil diese durch den hebräischen Begriff der Familie nothwendig gegeben waren.

[1]) Lev. 25, 23. [2]) Lev. 25, 24—27.

Flecken standen, sollten nach dem Verkauf nur Ein Jahr noch ihren ideellen Zusammenhang mit dem Verkäufer behalten, wurden sie in dieser Zeit nicht ausgelöst, so fielen sie für ewig dem Käufer zu. Nur Häuser, die in offnen Flecken standen, wurden dem Ackerland gleich gerechnet, sie gehörten zu diesem und konnten jederzeit eingelöst werden.

Wenn der Verkauf nicht für immer geschehen, und der Besitz der Familie nicht schlechthin entzogen werden sollte, so mußte *ein für allemal eine Zeit bestimmt werden, für welche der Besitz von der Famile getrennt werden konnte.* Dafür sorgte das Gesetz wirklich durch folgende Statute, welche ihrer Natur nach einen zwiefachen Gesichtspunkt zur Einheit zusammenfassen. Einmal sicherten sie *den Bestand der Familie* und ihre Einheit mit dem Besitz. Andrerseits bezweckten sie die *feierliche Anerkennung der Oberherrlichkeit Jehova's.* Und diesen religiösen Zweck erreichten sie eben dadurch, daß der Einzelne in den Besitzverhältnissen der Familie erfuhr und an den Tag legte, er sey nicht Eigenthümer, sondern allein Jehova [1]).

A.

Der Sabbath.

Die Grundlage dieser Statute, die Feier des Sabbath, fand Moses schon als gegeben vor [2]). Als ein Tag der allgemeinen Ruhe galt er schon beim Auftreten des Gesetzgebers. An ihm dem siebenten Tage der Schöpfung hat Jehova geruht vom Sechstagewerk und dieses aus seiner Zerspaltung mit der Einheit des göttlichen Gedankens, von der

[1]) Wenn im Folgenden der Sabbath als eine Institution angeführt wird, die sich wesentlich auf den Besitz beziehe, so wird er damit nicht für ein bloß bürgerliches Institut ausgegeben. Denn diese Trennung von bürgerlichen und religiösen Statuten existirt nicht im gesetzlichen Leben. Wo die religiöse Idee das bestimmende Princip aller Lebenskreise ist, da sind alle rechtliche Verhältnisse religiös und die religiösen Verhältnisse schlagen in die Natur von rechtlichen um.

[2]) Siehe oben S. 19.

es gesetzt ist, zusammengeschlossen; nach diesem göttlichen Vorbilde soll auch der Israelit aus seiner getheilten und zerstreuten Beschäftigung sich sammeln und zum Gedanken der allgemeinen Substanz seines Lebens erheben. Die häuslichen Geschäfte sollen aufhören und die ganze Familie mit Sohn und Tochter, Knecht und Magd keine Arbeit verrichten. Selbst das Vieh soll an der Ruhe Theil nehmen [1]). Diese Ruhe ist nun nichts anders, als daß der Hebräer seinen Besitz für eine bestimmte Zeit nicht benutzt; er zieht seine Hand von demselben zurück und giebt damit durch die That zu erkennen, daß er kein bleibendes Recht auf denselben habe und daß Jehova der wirkliche Eigenthümer sey. Auch die Familienglieder und die Dienerschaft werden seiner Gewalt entzogen. Die gesammte Familie erinnert sich in stiller Sammlung, daß Jehova der Schöpfer sey und ihm das allgemeine Eigenthumsrecht gehöre.

B.

Das Sabbathjahr.

Um der Verzichtleistung auf das Eigenthumsrecht noch einen stärkern Ausdruck zu geben, steigerte das Gesetz die Ruhe

[1]) Exod. 20, 8—11. Mit der Begründung der Sabbathfeier an dieser Stelle tritt die Bestimmung Deut. 5, 12—15. nicht in Widerspruch und die Kritik schließt mit Unrecht auf die Abfassung beider Stellen durch verschiedene Verfasser. Denn das Gebot im Deut. setzt die Begründung der Sabbathfeier im Exod. voraus und bezieht sich darauf, wenn es sagt: „halte den Sabbath, daß du ihn heiligest, wie dir Jehova dein Gott geboten hat," und wenn es den siebenten Tag die Ruhe Jehova's nennt, seine Heiligkeit also auf die Ruhe Gottes nach dem Sechstagewerk zurückführt. Allerdings wird als Zweck der Sabbathfeier hervorgehoben, daß auch Knecht und Magd ruhen sollen. Aber wenn gesagt wird, damit diese auch ruhen wie du, so wird ja die Ruhe des Hauses vorausgesetzt und die milde Berücksichtigung der Dienerschaft wird nur deßhalb so besonders hervorgehoben, weil das Deut. die Gefühlsseite an den gesetzlichen Bestimmungen aufsucht. Daß dabei dem Hebräer die Erinnerung an seine eigene Knechtschaft in Aegypten empfohlen wird, hängt mit der Sitte des Gesetzes zusammen, daß es sich gern mit verschiedenen Motiven verknüpft, um sich desto enger mit der Bestimmtheit des Volksgeistes zu vereinigen.

am siebenten Tage zu einer allgemeinen Feier des Landes im siebenten Jahre [1]). Was am Sabbath nur momentan hervortrat und im schnellen Wechsel der Tage sich nicht genug entfalten konnte, das sollte im je siebenten Jahre vollständig zur Erscheinung kommen. So wird geboten [2]), daß in diesem Jahre das Land ruhen soll. Es soll nicht bebaut und besäet und der Weinstock und Oelbaum nicht beschnitten werden. Der Besitzer erläßt (שָׁמַט) dem Lande die Anforderungen, die er sonst an dasselbe macht und zieht seine Hand von ihm ab.

Dieses Jahr heißt das Sabbath- oder Ruhejahr, weil dem Lande die große Ruhe gegönnt wird und dieser Ruhe wird eine Beziehung auf Jehova gegeben [3]). Das Land tritt nämlich aus der Beziehung auf den Besitzer und dieser beweist durch seine Entsagung, daß der Besitz Jehova gehöre. Deßhalb durfte er auch den freiwilligen Ertrag des Landes nicht für sich nehmen, sondern mit ihm genossen davon Knecht und Magd, der Tagelöhner und der Fremdling. Selbst die Thiere des Feldes durften von diesem Gemeingut nicht verscheucht werden.

Wenn keiner den Ertrag seiner gewöhnlichen Ernte gewann, so konnte er auch nicht seine Verpflichtungen gegen Andere erfüllen. Daraus floß das Gebot, der Gläubiger solle seinen Schuldner in diesem Jahre nicht mahnen und drängen, ihm vielmehr Erlassung (שְׁמִטָּה) zukommen lassen. Das Sabbathjahr ist demnach das Erlaßjahr [4]). Diese Erlassung der Schulden ist eine nur für den Augenblick, nicht

---

[1]) Daß Moses eine solche Periodisirung unter seinem Volke schon vorgefunden habe, ist nicht wahrscheinlich. Das Gegentheil kann vielmehr als gewiß angenommen werden aus dem Grunde, weil wir nachher bis zur Zeit nach dem Exil von der wirklichen Beobachtung einer solchen Sitte nichts hören. Ein schon längst vorhandenes Herkommen mußte aber auch nachher als Gebrauch im Volksleben vorkommen.

[2]) Exod. 23, 10. 11.

[3]) Lev. 25, 4—7. V. 4. heißt die Ruhe שַׁבָּת לַיהוָֹה

[4]) שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה Deut. 15, 2. 9.

für immer geschehende, die Schulden durften nur nicht eingefordert werden. Es fand gegen den Schuldner dasselbe Verhältniß statt, wie gegen das Land; auch diesem wurde der Ertrag nur momentan für das bestimmte Jahr erlassen, im folgenden Jahre wurde er aber wieder eingefordert.

Uebrigens ist dieses Sabbathjahr nicht jenes siebente Jahr, in welchem die hebräischen Knechte frei wurden. Das letztere wurde von dem Zeitpunkte an gerechnet, wo der Knecht sich verkauft hatte [1]). Aber auch diese Beziehung auf den hebräischen Knecht ist mit der Rücksicht auf alle Verhältnisse des Familienbesitzes verbunden in einer Steigerung des Sabbathjahres.

C.

Das Jubeljahr.

Im Jahre nach der siebenten Jahrwoche, also im je funfzigsten Jahre [2]) sollte das Land auch noch unbebaut

---

[1]) Deut. 15, 12. wird bestimmt gesagt: wenn der hebräische Knecht dir sechs Jahre gedient hat, so laß ihn im siebenten frei. Bezöge sich das auf das Sabbathjahr, so müßte das Gesetz annehmen, daß immer nur im ersten Jahre nach dem Sabbathjahr sich Jemand verkaufte. Von dieser Ansicht kann es aber nicht ausgehen, da es voraussetzt, daß der Hebräer gerade wenn er in Noth ist, also zu jeder beliebigen Zeit, sich verkauft.

[2]) Wenn das Gesetz Lev. 25, 8—10. selbst absichtlich, also reflectirend zählt und bestimmt, man solle sieben Sabbathjahre zählen, so daß sie die Summe von 49 Jahren ausmachen und das funfzigste Jahr solle man heiligen, so ist es doch offenbar, daß nicht das letzte, nämlich das siebente, Sabbathjahr, also das neunundvierzigste das Jubeljahr ist, sondern das funfzigste. Auf die Benennung des christlichen Pfingstfestes, πεντηκοστὴ, kann man sich, um das Gegentheil wahrscheinlich zu machen, nicht berufen. Denn hier war im ersten Osterfeiertage ein Ausgangspunkt, der zu den 49 Tagen sich leicht noch hinzuschlagen konnte. Wenn aber gesagt wird, man solle sieben Sabbathjahre zählen, so war ein solcher Ausgangspunkt, der außerdem noch mitgezählt werden konnte, abgeschnitten. Der Name dieses Jahres שְׁנַת הַיּוֹבֵל wird am wahrscheinlichsten daraus erklärt, weil es durch den langgezogenen Ton (יוֹבֵל) der Posaune angekündigt wurde.

liegen. Sodann sollte der hebräische Knecht frei zu den Seinigen zurückkehren und aller Besitz an die Familie, der er ursprünglich gehörte, zurückfallen. Alle Störungen, welche innerhalb eines halben Jahrhunderts in die Verhältnisse der einzelnen Personen und des Besitzes eingedrungen waren, wurden aufgehoben, das gesammte Volksleben wurde wiedergeboren und zur Angemessenheit mit dem göttlichen Willen, der es geschaffen hatte, zurückgeführt.

Das Jubeljahr hatte eine solche Bedeutung, daß es jene Verhältnisse auch vorauswirkend schon vor seinem Eintreten regelte. Wollte sich ein hebräischer Knecht loskaufen, oder sollte ein verpfändetes Grundstück ausgelöst werden, so war auch die Auslösungssumme geringer oder höher, je nachdem das Jubeljahr näher oder entfernter war. Natürlich stieg oder sank auch der Kaufpreis für einen hebräischen Knecht oder für das Grundstück einer Familie nach der Entfernung oder nach der Nähe dieses Jahres. Und dieß ist erst die eigentliche Bedeutung des Jubeljahres, wonach es die ideelle Norm aller rechtlichen Verhältnisse seyn sollte. Ueber es hinaus durfte der Hebräer keinen Vertrag schließen, es war die Gränze seines freien Willens, es erinnerte ihn in allen rechtlichen Verhandlungen an die Schranke seiner Freiheit und daran, daß Jehova allein die bestimmende Macht des Rechts sey.

Wenn sich daher ein Hebräer als Knecht verkaufen wollte und das Jubeljahr nicht mehr sieben Jahre entfernt war, so durfte er sich auch nur für die noch übrigen Jahre verkaufen, denn im Jubeljahre mußte er frei seyn und danach fiel auch der Kaufpreis. Eben so bestimmte sich die Kaufsumme für ein Grundstück. Länger als funfzig Jahre durfte es von der Familie nicht getrennt seyn; waren nicht mehr so viel Jahre bis zum Jubeljahr übrig, so sank die Summe, die darauf ausgegeben wurde [1]). Nichts konnte

[1]) Lev. 25, 15. 16. Die Schuldforderungen erlöschen also nicht in diesem Jahre, sondern es werden gar keine Verpflichtun-

gültiger Weise über den Termin des Jubeljahres hinaus unternommen werden, über ihn hinaus reichte der Wille nicht und mit ihm begann ein frischer Absatz des Lebens oder kehrte vielmehr die ursprüngliche Ordnung zurück.

§. 23.

Die Ewigkeit der Familie.

Das Verhältniß der Familie und des Besitzes ist das der gediegenen Einheit, welche wohl für einen Augenblick, aber nicht für immer zerfallen kann. Der Hausvater hat nur die Pflicht, für die Bearbeitung und Erhaltung des Grundbesitzes zu sorgen, aber er hat kein Recht der freien Disposition über denselben.

Da wegen der Unmittelbarkeit des Besitzes der Ackerbau die einzige Weise der Arbeit ist und die Befriedigung der Bedürfnisse durch ihn gewonnen wird, so findet auch keine willkührliche Trennung der Familie statt. Das Glied, das sich von der Familie absondern und eine eigene selbstständige Stellung gewinnen wollte, würde keine Möglichkeit einer Subsistenz finden, weil außerhalb der Familie kein Besitz möglich ist. Das gemeinsame Interesse an der Scholle, auf der die Familie ruht, hält die Einzelnen zusammen und der Vater bildet nur den persönlichen Mittelpunkt, um den sich das Haus versammelt. Daher kam es auch, daß die Töchter bei ihrer Verheirathung keine Mitgift vom Familienbesitz bekamen, weil dieser sonst aus seiner substanziellen Bedeutung, nämlich aus dem Zusammenhange mit der Familie, der er angewiesen war, herausgerissen wäre. So lange der Vater lebte, konnte auch der Sohn selbst bei seiner Verheirathung das väterliche Haus nicht verlassen, denn in diesem nur und in der Einheit der Familie hatte er Besitz.

---

gen zugegeben, die über dasselbe hätten übergreifen können.

A.

Die Familie beim Tode des Vaters.

Wenn der Vater der persönliche Mittelpunkt des Hauses war und die Glieder desselben in ihrer Einheit zusammenhielt, so ist diese mit seinem Tode doch nicht gebrochen. Jetzt gerade tritt die Substanz der Familie in ihre Rechte ein und offenbart sie, daß sie die Macht war, der das Ganze gehorchte. Der Vater brauchte kein Testament zu machen, die Familie übte auch ohne das ihre Rechte aus und er durfte nicht einmal ein Testament machen, wenn er etwa nach freier Disposition über das Familiengut verfügen wollte. Der Herr des Besitzes war im Voraus unabänderlich bestimmt und die Intestaterbfolge war die Basis des hebräischen Familienlebens.

Nur die Söhne erbten, die Töchter nicht, denn sie kamen durch die Heirath zu Grundbesitz. Unter die Söhne aber wurde das Grundstück zu gleichen Theilen vertheilt, jedoch so, daß der Erstgeborne, der Erstling von der Kraft des Vaters, einen doppelten Antheil erhielt [1]).

Wenn nach dem Tode des Vaters die Söhne ihren gesetzlichen Besitz angetreten hatten und aus Einem Hause mehrere Häuser entstanden waren, so ließ diese die Familie doch nicht zu abgeschlossener Selbstständigkeit auseinandergehen. Sie wurden als Ein Haus betrachtet, als das Haus des Vaters und das Haupt dieser größern Familie war der Erstgeborene [2]). Er repräsentirte die Einheit des Willens für den Kreis, dessen Mitte er bildete, sein Erbtheil war zugleich der Wittwensitz seiner Mutter, wenn sie den Vater überlebte und er sorgte auch wahrscheinlich für die hinter-

---

[1]) Deut. 21, 17. Es konnte in jeder Familie nur Ein Erstgeborner seyn, wenn der Vater auch von mehreren Frauen Söhne erhalten hatte. Das Recht der Erstgeburt gehörte dem Sohne, den der Vater zuerst gezeugt hatte. Vergl. a. a. O. V. 15. 16.

[2]) Die Erstgebornen sind demnach רָאשֵׁי בֵית־אֲבֹתָם

lassenen Töchter und schloß für sie den Ehevertrag, was sonst das Recht des Vaters war.

Dem Grundsatze, daß Familie und Besitz nicht getrennt werden sollen und die Familie überhaupt nicht untergehen dürfe, hätte beim Tode des Vaters Gefahr gedroht, wenn er nur Töchter, keine Söhne hinterließ. Für diesen Fall traten die Töchter in das Erbe ein. Es war dieß ein Recht, welches Moses schon als Herkommen vorfand. Als die Töchter Zelophchad's, der ohne Söhne zu hinterlassen gestorben war, für sich das Erbloos ihres Vaters in Anspruch nahmen, damit der Name desselben nicht aussterbe, so wurde zwar diese Forderung als etwas Neues betrachtet [1]). Allein das Auffallende kam daher, weil sie sich nicht auf einen vorhandenen Nachlaß des Vaters bezieht, sondern auf das Erbloos welches ihm oder seinen Söhnen, wenn solche vorhanden gewesen wären, bei der Theilung Canaan's hätte zufallen müssen. Ein früheres Herkommen muß vorausgesetzt werden, weil sonst die Töchter Zelophchad's gar nicht auf ihre Forderung gekommen wären. Der eigentliche Inhalt ihres Antrags ist daher folgender: es soll ihnen bei der bevorstehenden Theilung Canaan's eben so der Antheil, der ihrem Vater zugefallen wäre, übergeben werden, wie sonst Töchter den Vater beerbten, wenn er keine Söhne hinterlasse. Das Gesetz erkennt die Rechtmäßigkeit ihres Antrags an und spricht sich sodann, nach seiner Gewohnheit, in der allgemeinen Form aus, in welcher es sich auf alle folgenden Fälle bezieht [2]).

Der Zweck dieses Gesetzes, daß der Name d. h. die Familie eines Israeliten nicht aussterbe, wäre aber verfehlt worden, wenn derjenige, der eine Erbtochter heirathete, die Kinder, die er von ihr erhielt, als die seinigen und als Erhalter seines Namens betrachtet hätte. Das Familiengut des ohne Söhne Verstorbenen wäre doch an eine andre Familie gekommen. Das Bewußtseyn, daß der Gemahl der Tochter eben als solcher in die Familie des Verstorbenen aufgenom-

---

[1]) Num. 27, 1—5. [2]) a. a. O. V. 7. 8.

men sey, war dem Hebräer nicht gegeben, weil die Persönlichkeit des Weibes vor der des Mannes noch so sehr zurücktrat und der Familienzusammenhang überwiegend durch den Mann bestimmt wurde, also auch streng genommen nur unter den männlichen Nachkommen eines Hauses als ein wirklich rechtlicher möglich seyn konnte. Auch nur durch Verletzung einer andern Familie wäre der Zweck des Gesetzes erreicht worden, wenn [1]) „diejenigen, die eine Erbin heirathen, in die Familie des Schwiegervaters übergehen und sich ihm als Söhne einschreiben lassen mußten." Denn dann hätte der Mann der Erbin sich von seiner Familie losreißen, den aus ihr herstammenden Besitz der Familie eines andern zuwenden und seinen Namen aus dem Volkszusammenhange zurückziehen müssen. Das Wahrscheinlichste ist vielmehr, daß in der Ehe mit einer Erbtochter der Erstgeborne dem Namen des mütterlichen Großvaters zugeschrieben wurde, als dessen Sohn galt und ihn beerbte.

Namen und Familie durch einen Mann aus einer andern Familie zu erhalten, schien dem Hebräer noch eine zu weitläufige Vermittlung. Bei seiner substanziellen Vertiefung in die Unmittelbarkeit der Familie mußte ihm die Verewigung durch näher liegende Mittelglieder, sobald sie gegeben waren, erwünschter seyn und durch das Gesetz wurde sie dringend anempfohlen.

B.

Die Levirats-Ehe.

Wenn ein Israelit vor seiner Frau starb, ohne einen Sohn zu hinterlassen und ihn ein Bruder überlebte, so war es Familienpflicht für diesen, die verwittwete Schwägerin zu heirathen. Der Erstgeborne dieser Ehe wurde dem Namen des Verstorbenen zugeschrieben, war gesetzlicher Erbe des hinterlassenen Besitzes und setzte die Familie fort, welcher dieser Besitz eigentlich gehörte [2]).

[1]) Wie Michaelis behauptet, Mos. Recht. §. 78.

[2]) Deut. 25, 5—10. Wenn das Gesetz sagt: „wohnen Brüder

Der Eifer des Familiengeistes, der in dieser gewaltsamen Weise seine lebendige Erscheinung zu erhalten suchte,

---

zusammen und stirbt der Eine von ihnen und ist ihm kein Sohn," so gehört zu den nähern Bestimmungen des Falls, den es setzt, nur der zwiefache Umstand, daß ein Bruder den andern überlebt und der Verstorbene keinen Sohn hinterläßt. An diesen Worten ist der Ausdruck Sohn (בֵּן) allerdings streng zu fassen, nicht bloß von Kindern zu verstehen. Die Töchter konnten zwar erben, wenn kein Sohn vorhanden war, aber nicht, wenn es möglich war, daß durch die Ehe der Wittwe und des Bruders des Verstorbenen ein Erbe näheren Grades gewonnen werden konnte. Das Gesetz reflectirt aber nicht bestimmt auf diesen Fall, daß Töchter da waren, es umfaßt vielmehr auch den Fall, daß gar keine Kinder den Vater überlebten und sagt nur „Sohn," weil dieser der unmittelbare Erhalter der Familie war. Eben so streng ist der Ausdruck „Bruder" (אַחִים) zu fassen. Aber es gehört nicht zur nähern Bestimmung des Falls, daß Brüder „zusammen wohnen" und der Streit darüber, wie dieß Zusammenwohnen zu denken sey, ist unnöthig. Es ist nur Umschreibung des Falls, daß überhaupt Brüder *sind*, weil nach der gesetzlichen oder idealen Anschauung Brüder *immer zusammen wohnen*, da sie sich in Ein und dasselbe Grundstück getheilt haben. Das Vorhandenseyn von Brüdern und ihr Zusammenwohnen ist für das Gesetz identisch. Die Frage, ob das Gesetz ein Zusammenwohnen in demselben Hause, oder in derselben Stadt, oder in demselben Stammgebiete meine, ist damit beantwortet, daß sie geradezu abgeschnitten wird. *Redslob* (die Leviratsehe der Hebräer. Leipzig 1836.) behauptet, das Gesetz spreche ausdrücklich von Brüdern, die ein und dasselbe Haus bewohnen, nämlich gemeinschaftliches Hauswesen haben, gemeinschaftliche Wirthschaft führen, so daß der überlebende Bruder nur dann die verwittwete Schwägerin heirathen solle, wenn er sein eignes Erbtheil vom Hauswesen des Verstorbenen noch nicht getrennt hatte, also auch noch nicht verheirathet war. Diese Erklärung fällt mit der entsprechenden Auffassung der gesetzlichen Bestimmung, daß die Frau des Verstorbenen nicht *draußen* (הַחוּצָה) das Weib eines Fremden (זָר) werden solle. „Draußen" soll nach *Redslob* nur heißen: außerhalb des von ihr bisher bewohnten Hauses und fremder Mann sey hier nur so viel als irgend ein Anderer außer dem Schwager, abgesehen von seinen etwanigen verwandtschaftlichen Beziehungen zu ihr. Allein wenn das Gesetz sich absichtlich damit beschäftigt, das Verhältniß eines verwandtschaftlichen Kreises, in welchem die Brüder und die Wittwe des einen von ihnen stehen, zu bestimmen, dann ist der Fremde, auf den es reflectirt, ein Fremder

war so groß, daß zu diesem Zwecke ein Verbot umgestoßen wurde, welches bereits im sittlichen Gefühl des Volkes gegründet war. Das Verbot der Ehe mit der verwittweten Schwägerin wurde durch das Gebot eben dieser Ehe auf den Fall eingeschränkt, daß der Mann derselben einen Sohn hinterließ. Doch ging das Gesetz wenigstens nicht so weit, daß es die Leviratsehe als schlechthin nothwendig gebot, es erkannte die Volkssitte nur an, empfahl diese Form der Ehe nur als einen Akt der Pietät und des mitleidigen Gefühls von dem Unglücke, daß die nächste verwandte Familie untergehen solle. Geradezu gebieten wollte das Gesetz die Leviratsehe nicht, weil es die Polygamie, die doch in dem Falle eintreten würde, wenn der überlebende Bruder selbst schon verheirathet war, nicht als unumgängliche Pflicht heiligen

nicht als abstracte Person, sondern als ein solcher, der nicht zum Kreis jener Verwandtschaft gehört. Dann aber ist auch „draußen" nur der allgemeine Gegensatz gegen eben diesen Kreis der Verwandten und das Gesetz will nur, daß die Wittwe nicht in eine Familie hineinheirathe, die mit ihrem verstorbenen Mann in keinem verwandtschaftlichen Zusammenhang stehe. Natürlich denkt dann das Gesetz bei diesem draußen nicht an einen Gegensatz zu dem Hause, welches die Wittwe bisher bewohnte und das Zusammenwohnen der Brüder ist nicht unter das Dach dieses Hauses beschränkt. Das Gesetz bezieht sich also auch nicht auf den speciellen Fall, daß der Bruder, der den andern überlebt, unverheirathet sey, sondern umfaßt in seiner Allgemeinheit eben so sehr den andern Fall, daß er selbst schon in der Ehe lebe. Freilich sagt das Gesetz V. 6., der Erstgeborne, den die Wittwe dem Bruder ihres ersten Mannes gebiert, soll auf den Namen des Verstorbenen kommen, und sonst wird der Erstgeborne immer nur der Sohn genannt, den der Vater in der Ehe überhaupt zeugt. Also müßte auch der Bruder, der die verwittwete Schwägerin heirathet, als bisher unverehelicht vorausgesetzt seyn. Allein der Ausdruck „Erstgeborner" ist hier vom Gesetz unwillkührlich gebraucht, weil es die Leviratsehe in unmittelbarer Beziehung auf den Verstorbenen betrachtet und für diesen war jeder Sohn, den sein Bruder mit der Wittwe zuerst zeugte, und zwar für seinen Namen zeugte, wirklich der Erstgeborne. Nur dieses gegenseitige Verhältniß der beiden Brüder und der Frau hat das Gesetz im Sinne, die anderweitigen Verhältnisse des überlebenden Bruders sind ihm gleichgültig und berücksichtigt es nicht.

wollte. Das Gesetz wie die gesammte Volksanschauung verhalten sich in dieser Beziehung schwankend und lassen sich von einer zwiefachen Rücksicht leiten. Wenn einmal die Familie nicht untergehen sollte und alle Mittel zur Sicherung ihrer Ewigkeit ergriffen werden mußten, so wäre die Leviratsehe schlechthin nothwendig gewesen, auch wenn sie Polygamie in ihrem Gefolge gehabt hätte. Dennoch wurde diese Nothwendigkeit durch eine unwillkührliche Reaction des sittlichen Gefühls gegen die Polygamie gemildert.

Dieses Schwanken drückt sich auch in der Strafe aus, welche denjenigen traf, der die Liebespflicht gegen die Familie seines verstorbenen Bruders nicht erfüllen wollte. So sehr das Gesetz sonst gegen den Frevler, der das Heiligthum der Familie verletzte, mit Härte verfuhr, so ließ es in diesem Falle von ihr doch nach und es bestätigte nur die Strafe, welche die Volkssitte bestimmt hatte. Doch hatte auch diese Strafe etwas sehr Empfindliches, indem sie sogar das Haus des lieblosen Bruders brandmarkte und es der Verachtung von allen denen, welche die Unverletzlichkeit der Familie als Grundlage des sittlichen Lebens hochhielten, bloß stellte. Wenn der Bruder des Verstorbenen die Schwägerin nicht in die Ehe nehmen wollte, so forderte ihn diese vor das Gericht der Aeltesten, spie in deren Gegenwart ihm ins Angesicht, als einem unwürdigen Mitgliede der Familie und zog ihm einen Schuh von den Füßen. Sonst zog sich derjenige, der in einem Vertrage sein Recht auf einen Gegenstand abtrat, selbst den Schuh aus und überreichte ihn der Person, der er sein Recht überließ. Er drückte damit symbolisch aus, daß er sich seiner bisherigen Stellung begebe und sie dem andern übertrage, der nun in sie eintrete [1]). In jenem Falle zieht die Schwägerin dem Bruder ihres Mannes selbst den Schuh aus und erklärt ihn damit seiner Stellung für unwürdig. Sein Haus hieß von nun an das Barfüßers-Haus, eigentlich das Haus dessen, der seines Schuhes entkleidet worden ist.

[1]) Vergl. Redslob a. a. O. S. 19.

Seine persönliche Schande theilte sich nämlich seinem Hause mit, weil diesem das Erbtheil des verstorbenen Bruders zukam, wenn durch die Leviratsehe im Namen desselben kein Erbe gezeugt wurde. Das Haus hatte schimpflich durch Verletzung der Familienpflicht einen Zuwachs gewonnen.

Es bleibt nun noch der Fall übrig, daß ein Hebräer kinderlos starb, und ihn auch kein Bruder überlebte. Dann fiel das Gut den Brüdern seines Vaters zu, waren auch solche nicht vorhanden, so erbten die nächstfolgenden Verwandten seiner Familie. Für den Fall aber, daß ihn seine Frau überlebte, galt ein Herkommen, welches wir zwar erst in den Zeiten der Richter [1]) kennen lernen, das aber hier als ein längst geltendes erscheint und als solches auch im mosaischen Zeitalter vorauszusetzen ist.

C.

Die Pflichtehe der entfernteren Verwandten.

Der Wittwe [2]) war bis zu ihrem Tode der Genuß vom Gute ihres Mannes zugestanden und es fiel dann, wenn sie starb und ihr Mann keinen Bruder hinterlassen hatte, dem nächstfolgenden Verwandten zu. In dem Grade wie der Bruder des Verstorbenen war der entferntere Verwandte nicht verpflichtet, die Wittwe zu heirathen und dem Namen und Hause des ersten Mannes derselben den Sohn, den er mit ihr zeugen würde, zuzuschreiben und die Wittwe konnte in dieser Beziehung gar keine Ansprüche an ihn machen [3]).

[1]) Aus dem Buche Ruth.

[2]) In dem Buche Ruth erscheint Noomi im Besitz des Gutes, welches ihre beiden verstorbenen Söhne hinterlassen hatten und nicht die Wittwen derselben. Wahrscheinlich gründete sich dieser Vorzug darauf, weil ihre Schwiegertöchter kinderlos waren und sie nun den eigentlichen Mittelpunkt des Hauses bildete. Wären Enkel da gewesen, so hätte auf diesen der herrschaftliche Character geruht und er wäre, so lange sie Kinder waren, auf ihre Mütter übergegangen und die Großmutter hätte dann nur die Stellung gehabt, welche die Wittwe im Hause ihres selbstständigen Sohns einnahm.

[3]) Noomi kann daher ihren verwittweten Schwiegertöchtern keine

Aber in Einem Falle trat für ihn diese Pflicht ein und für die Wittwe das Recht, sie von ihm zu fordern. Die Wittwe konnte den Besitz, den sie lebenslang genoß, verkaufen, nach der gesetzlichen Bestimmung natürlich nicht so, daß er ganz von ihrer Familie abgetrennt worden wäre. Denn bei ihrem Tode oder im Jubeljahr hätte er an den nächsten Verwandten ihres Mannes zurückfallen müssen. Jedoch auch schon vorher hatte dieser das nächste Recht auf den Besitz, er kam vor allem in Betracht, wenn mit dem Besitz, auf den er die nächsten Erbansprüche hatte, eine Veränderung vorgehen sollte [1]) und er hatte deßhalb das Vorkaufsrecht, wenn die Wittwe das Gut verkaufen wollte. Mit diesem Recht war für ihn aber zugleich die Pflicht verbunden, die Wittwe in die Ehe zu nehmen und den mit ihr zu erzeugenden Sohn dem Namen des verstorbenen Mannes derselben zuschreiben zu lassen. Er hatte dann nur den lebenslänglichen Genuß des verkauften Gutes und dieses fiel bei seinem Tode dem gesetzlichen Erben, dem im Namen des Andern erzeugten Sohne anheim [2]). Wenn er diese Pflicht nicht erfüllen wollte, so verlor er sein Vorkaufsrecht und weil er sich freiwillig desselben entäußerte, so zog er sich selbst den Schuh aus und gab ihn dem Andern, der das Gut kaufen wollte. War dieser ein Verwandter, so nahm er die Wittwe in die Ehe und der Sohn dieser Ehe erbte als gesetzlicher Nachkomme des ersten Besitzers.

Aussicht darauf machen, daß sie gesetzlich die Ehe mit einem Verwandten ihrer Männer erwarten dürften. Wenn sie noch Söhne hätte, dann wäre es etwas Anderes. (Buch Ruth C. 1, 11—13.)

[1]) Der je nächste Verwandte ist der גֹּאֵל der Auslöser und hat als solcher auch dann auf die Integrität des Besitzes zu wachen, wenn dessen unmittelbarer Herr noch lebt. Er hat die Pflicht, wenn sein Verwandter sich leibeigen verkauft hat, ihn auszulösen (Lev. 25, 47.) eben so den verkauften Besitz (ebend. V. 26.).

[2]) Von diesem Gesichtspunkte aus sagt der nächste Verwandte von dem verstorbenen Manne der Ruth (C. 4, 6.), er würde sein Erbtheil verderben, wenn er die Ruth zur Frau nehme, d. h. er würde dann selbst dazu mitwirken, daß seinen eigenen Kindern ein Erbe entzogen würde, welches ihnen sonst gehörte.

Fünfter Abschnitt.
Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 24.
Der Unterschied der Stände.

Die Form der bürgerlichen Gesellschaft hätte das Princip des hebräischen Lebens, wenn es abstract in seiner Reinheit beobachtet wäre, nicht hervorbringen können. Die Voraussetzungen, welche die bürgerliche Gesellschaft zu ihrem Hervorgange verlangt, sind in die Substanzialität der hebräischen Familie noch so fest zusammengeschlossen, daß sie sich aus dieser nicht frei entwickeln können. Wenn die bürgerliche Gesellschaft dadurch entsteht, daß in die unmittelbare Sittlichkeit der Familie die Reflexion eindringt und die in ihr durch die natürliche Empfindung verbundenen Seiten, nämlich die Besonderheit der Person und die Allgemeinheit der Substanz auseinanderfallen, so war diese Auflösung der Familie und ihr Uebergang in das bürgerliche Leben durch das Gesetz unmöglich gemacht.

A.
Der Ackerbau als Grundlage des hebräischen Lebens.

Der Hebräer hatte sein rechtliches Selbstbewußtseyn als Person und als Besitzer nur in der Familie und aus dem unmittelbar gegebenen Fundament derselben, aus dem Stück Land, das zu ihr gehörte, zog er die Befriedigung seiner Bedürfnisse. Die Aussicht auf seine bleibende Versorgung und Subsistenz konnte ihm nie verloren gehen, da der Besitz für immer an die Familie gekettet war. Als besondre Person konnte der Hebräer aus seiner Familie nicht heraustreten, weil er nur durch die **Empfindung des Familienzu-**

sammenhangs sich als Moment des göttlichen Zwecks wußte und seine persönliche Bedeutung erfaßte. Außerhalb der Familie konnte er auch nicht einmal Besitz finden. Sein Interesse, sein Bestehen und rechtliches Daseyn ist an die Familie geknüpft und die Erhaltung seiner Subsistenz gewinnt er durch die Bearbeitung des Familiengutes, mithin als Ackerbauer.

Die Zertheilung der Familie beim Tode des Vaters in mehrere einzelne Familien gab diesen auch nicht die selbstständige Form eines besondern Bestehens. Durch die übergreifende Macht des Erstgeborenen waren sie noch Ein Haus, also durch das Familienband zusammengehalten.

Das hebräische Leben sollte sich demnach in einfacher Familiensittlichkeit bewegen und der Einzelne in der Bearbeitung der Scholle, die Jehova der Familie gegeben hat, sich auf den gemeinsamen Herrn beziehen.

B.

Die Handwerke und der Handel.

In einem gesellschaftlichen Verbande, wo jeder im Familiengute als einer göttlichen Gabe seine Subsistenz begründet weiß, können einzelne wohl besondre Kunstfertigkeiten besitzen, dieselben ausüben und schon den Fortschritt zu einer gebildeteren Befriedigung der Bedürfnisse machen. Aber einen besondern Handwerksstand werden sie nicht bilden und ein solcher findet sich auch nicht unter den Hebräern zu Mose's Zeit vor. Die gesetzliche Anschauung macht ihn für die erst sogar unmöglich.

Das Beispiel der Aegypter war für die Hebräer nicht ohne Einfluß gewesen. Bei der Errichtung der Stiftshütte bewiesen sie, daß sie in mehreren Kunstfertigkeiten Uebung erhalten hatten. Aber wesentlich ist es für den Handwerkstand, daß er sich und seine Subsistenz vollkommen unabhängig gemacht hat von der Beschäftigung mit dem Ackerbau und sein Bestehen darauf gründet, was er mit freier Reflexion und rein und allein durch seine Anstrengung her-

vorgebracht hat. Er ist der Stand, der die formellste Selbstständigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft genießt. Abhängig ist er zwar von dem Verlangen nach seiner Arbeit, von Bestellungen u. s. w. Aber auch da sind es nur Einzelne als solche, mit deren Bedürfniß er sein Bestehen vermittelt. Diese partikuläre Selbstständigkeit des Einzelnen, daß er sich selbst sein Bestehen verdanke, konnte die gesetzliche Anschauung dem Hebräer nicht gestatten, abgesehen davon, daß jeder auf den Ackerbau angewiesen war. Daher wird die Kunstfertigkeit derjenigen, welche die heiligen Geräthe der Stiftshütte bildeten, nicht als etwas betrachtet, was in der Anlage der bürgerlichen Gesellschaft oder im Geschick der Werkmeister begründet sey, sondern es ist besondre Genialität, zu welcher die göttliche Eingebung gekommen sey. Der Geist Jehova's ist ihnen mitgetheilt und Jehova hat ihnen Weisheit gegeben, um das Heiligthum nach dem vorgezeichneten Bilde zu erbauen [1].

Ein besondrer Handwerksstand war also im mosaischen Zeitalter unter den Hebräern noch nicht vorhanden. Viele Bedürfnisse, die eine freie Bearbeitung des natürlichen Stoffs verlangten, hat gewiß die Kunstfertigkeit der Weiber als Hausfrauen befriedigt. Manches Geräth, das zum Ackerbau und zur Wirthschaft gehörte, mag der Hausvater selbst zubereitet haben und die gewöhnlichen Handwerksarbeiten werden meistentheils von den Sklaven verrichtet seyn.

Die Ausbildung des Handels und eines ihm gewidmeten Standes war zunächst eben so wie der Hervorgang eines Handwerkstandes durch die Anlage des hebräischen Lebens erschwert. Das wesentliche Vermögen der Familie und des Einzelnen in ihr bestand unveräußerlich im liegenden Grundstücke. Diese natürliche Bestimmtheit durfte dem Familiengute nicht genommen werden, weil sie die unmittelbare Erscheinung des göttlichen Willens ist. Das Vermögen der Familie konnte der Hebräer deshalb nicht in den

---

[1]) Exod. 31, 1. 6.

abstracten Werth, in das Geld umsetzen, um sich damit die nothwendige Bedingung des Handels zu verschaffen. Nicht einmal ein Bedürfniß dazu konnte er empfinden, da das Erbloos als unveräußerlich immer sicher war und der Unternehmungsgeist zum Handel nicht getrieben wurde. Dazu kam aber noch eine gesetzliche Bestimmung, welche dem Handel entgegenwirken mußte, das Verbot, von Israeliten Zinsen zu nehmen. Weder Geldzinse (נֶשֶׁךְ) noch Fruchtzinse (מַרְבִּית) solle ein Israelit von dem Andern fordern [1]).

Wenn auch Zinsen eine nothwendige Bedingung des Handels sind und immer mit ihm verbunden sind, so verbietet sie das Gesetz doch nicht in der Absicht, um den Handel zu verhindern. Dahin wirkte das Verbot nur mittelbar und in Verbindung mit den andern Elementen des hebräischen Lebens. Im Bewußtseyn des Gesetzes liegt eine andre Voraussetzung, wenn es das zinsenfreie Ausleihen von Capitalien gebietet, nämlich, daß nur Verarmte zum borgen ihre Zuflucht nähmen [2]), und so beweist es wenigstens auch, daß eine größere Beweglichkeit des Geldes, wie sie mit dem Handel verbunden ist, unter den Hebräern noch nicht eingetreten war. Wer Geld zu liegen hatte, konnte es doch nicht dazu anwenden, um seinen wesentlichen Besitz, den liegenden, zu vergrößern, denn fremde Grundstücke durfte er nicht für immer zu seinem Familiengut schlagen. Lieh er es nun einem Andern, so gab er diesem nur einen Ueberfluß, der ihm doch nicht wesentlich half und auf den er ohne Verlust für einige Zeit entsagen konnte. Das Darlehn war mehr eine freundschaftliche Gefälligkeit und da es zumal nur von Armen gesucht wurde, ein Almosen, welches man aus Mitleid geben mußte. Das Gesetz nennt es Herzenshärtigkeit, wenn man dem Armen nicht nach seinem Bedarf leiht [3]). Wahrscheinlich war es auch dem Gewissen des Darleihers überlassen, das Capital zu kündigen, nur im Sabbathsjahr durfte er es nicht.

---

[1]) Lev. 25, 37. [2]) Ebend. V. 35. 36. Exod. 22, 24. [3]) Deut. 15, 7.

Der Grad, in dem diese zinsenfreie Ausleihung von Geld und Früchten für den Gläubiger gefahrlos war, mußte dann ein eben so starkes Hinderniß des Handels seyn. Vollständige Sicherheit für den Gläubiger war ja die Person und das Familiengut des Schuldners. Freilich durfte dieser wenn er so weit verarmte, daß er nicht bezahlen konnte, nur sechs Jahr leibeigen seyn und länger als bis zum Jubeljahr durfte der Besitz nicht von seiner Familie getrennt bleiben. Aber nach diesem Termin mußte sich gesetzlich auch die Ausleihung der Capitalien regeln, da über ihn hinaus nichts rechtskräftiges unternommen werden durfte. Durch eine solche Periodisirung des Lebens war dann auch der Handel mit seinen unberechenbaren Zufällen, Schwankungen und Verbindlichkeiten abgeschnitten.

Die Erlaubniß, von Fremden Zinsen zu nehmen, kann nach der Stellung des Verbots in Bezug auf den Hebräer auch nicht mit Reflexion auf Handelsverhältnisse vom Gesetze ausgesprochen seyn, sondern wohl nur in Betreff der Verlegenheiten, wie sie im täglichen Leben vorkommen. Handelsverhältnisse zu regeln, konnte dem Gesetze nicht in den Sinn kommen, weil sie außerhalb des hebräischen Lebensprincips lagen.

C.

Der allgemeine Stand und seine Entschädigung oder die Leviten.

Die Beweglichkeit, welche durch die verschiedenartige Befriedigung der besondern Bedürfnisse geschaffen wird, fehlte noch dem hebräischen Leben, aber sie trat in dasselbe von der Seite her, durch welche sie gerade ausgeschlossen seyn sollte. Der unveräußerliche Grundbesitz verbindet in sich die beiden Momente des Gegensatzes, daß er in seiner natürlichen Unmittelbarkeit zugleich Erscheinung des göttlichen Willens ist. Das Geistige ist in dieser natürlichen Bestimmtheit aber gerade der Zufälligkeit, Veränderlichkeit und einer Beweglichkeit überlassen, die sich fast ins Unbestimmbare ausdehnen kann. Es kann hier in Streitigkeiten verflochten werden, die nicht nur von der Selbstsucht der Einzelnen auszugehen

brauchen, sondern in der Natur seiner Erscheinung selbst liegen. Dieses Verhältniß des geistigen Princips zu seiner natürlichen Erscheinung mußte die Unmittelbarkeit des hebräischen Lebens gerade in ihr Gegentheil umkehren, in die äußerste Peinlichkeit, welche im Gesetz ihren Ausdruck erreicht hat. Denn in jeder einzelnen Seite des Familienlebens handelt es sich um das allgemeine Princip, welches die gemeinsame Substanz der Einzelnen war. Es mußte vor der Reibung der besondern Interessen, und vor der Selbstsucht sicher gestellt werden.

Vor Mose's Zeit war das Interesse des Allgemeinen durch die Aeltesten wahrgenommen. Als die Erstgebornen waren sie die Vorsteher von ihres Vaters Hause und vertraten sie den allgemeinen Willen des Rechts für diesen Kreis. In ihrer Versammlung als Aelteste der Stadt waren sie die Richter und war ihnen die Entscheidung über streitige Fälle oder über Verletzungen des Allgemeinen übertragen. Da sie ihrer Mehrzahl nach auch die bejahrtesten unter den einzelnen Familienvätern einer Stadt bildeten, so war ihr Ansehn ebenso auf das Familienvertrauen wie auf die Ehrfurcht vor dem Alter gegründet. In letzterer Beziehung wurden sie mit der Voraussetzung betrachtet, daß sie über die Leidenschaften des Lebens erhaben seyen und nicht mehr durch selbstsüchtige Zwecke und besondre Interessen mit dem Allgemeinen in Widerspruch stehen. Das Gesetz ließ ihnen ihre Bedeutung.

Aber sie lebten nicht als Stand allein für die Aufgabe, die allgemeinen Interessen wahrzunehmen. Sie waren selbst noch damit beschäftigt, ihre Bedürfnisse durch den Ackerbau zu befriedigen, sie standen also mitten im Betrieb des gewöhnlichen Lebens und nahmen an demselben persönlichen, selbstinteressirten Antheil. Es war auch nur das Gefühl und die gläubige Voraussetzung ihrer Freiheit von besondern Zwecken, worauf ihre gesellschaftliche Stellung sich stützte. Ein solches unmittelbares Zutrauen kann sich allerdings Jahrhunderte lang erhalten, ohne daß es durch einzelne Erfahrungen des Gegentheils wankend gemacht würde. Aber zur

völligen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist es nothwendig, daß aus dem Getriebe derselben ein besondrer Stand herausgehoben werde, der völlig frei ist von der zerstreuenden Sorge für seine Bedürfnisse, der nicht unmittelbar für diese arbeiten muß und vom Allgemeinen, dessen Rechte er sichert, entschädigt und unterhalten wird. Als das Gesetz gegeben wurde, konnte das subjective Zutrauen und die Pietät der Familie nicht mehr die einzige Form seyn, in welcher die gesellschaftliche Ordnung zusammengehalten würde. Denn jetzt war das Allgemeine, dem sich die besondern Kreise und die einzelnen Glieder derselben unterordnen mußten, für die Reflexion gesetzt, es war zur Macht der freien Objectivität und zu einer so reichen innern Ausbreitung gelangt, daß nun besondre Personen nothwendig waren, die sich nur der Beschäftigung mit ihm widmeten.

Die Schoterim, welche Moses schon vorfand, konnten für das Bedürfniß des Allgemeinen nicht genügen. Es bedurfte jetzt eines ausgebreiteten Standes und das Gesetz erwählte dazu die Leviten. Sie bildeten eine Familie der größern Volksfamilien, einen Stamm und waren somit als Stand zugleich durch die Natur, durch die Geburt bestimmt. Es hängt dieß damit zusammen, daß die Familienbestimmungen durchgehends die Form des hebräischen Lebens ordneten.

Moses selbst war aus dem Stamme Levi, aus der Familie Kahath. Außer dieser gab es noch zwei Familiengeschlechter des Stammes, nämlich Gerson und Merari [1]). Seinen Bruder Aaron hatte Moses dazu bestimmt, daß er und die Familie seiner Nachkommen vor allen dem allgemeinen Gesetze dienten und über das Verhältniß des Volkes zu demselben wachten. Die übrigen levitischen Familien sehen wir als eine Art von Corps auftreten, als das Volk in der Wüste am Sinai sich des Abfalls zum Stierdienste schuldig gemacht hatte. Moses nämlich forderte alle diejenigen, welche Jehova angehörten, auf, sie sollten sich um ihn schaaren und

[1]) Exod. 6, 16 seqq.

am Volke wegen seines Abfalls mit dem Schwerdte Rache nehmen. Da sammelten sich um Moses alle Kinder Levi. Daß sie diesen Eifer des Gesetzes in sich fühlten und vollzogen, erscheint allerdings nur als etwas Momentanes. Es kann aber doch eine Art von historischer Bedingung für ihre Erhebung zu einem besondern Stande hierin anerkannt werden. Wenn sie zuerst aus dem sinnlichen Taumel des Götzendienstes bei jener Gelegenheit sich aufrafften und es für ihre Schuldigkeit hielten, dem Gesetze Recht zu verschaffen, so war das unmöglich, wenn ihnen nicht ein höheres Bewußtseyn inwohnte, und wir dürfen die Vermuthung wagen, daß man auch vor Mose's Zeit aus ihrer Mitte gern die öffentlichen Beamten nahm.

Als der gesammte Stamm Levi zum Dienst des Allgemeinen abgesondert war, so hießen die Glieder der obersten Familie und alle andern Familien, welche die untergeordneten Beamten lieferten, gemeinschaftlich Leviten, gewöhnlich aber führen diesen Namen die Geschlechter, welche der bevorzugten Familie subordinirt waren [1]).

Bei der Vertheilung des Landes Canaan sollten die Leviten kein eigenthümliches Stammgebiet erhalten, und schon dadurch ausgezeichnet seyn, daß sie nicht als ein nur einzelner Stamm neben den andern wohnten [2]). Zur Entschädigung, daß sie nicht für sich und ihren Erwerb, sondern für die allgemeinen Angelegenheiten arbeiteten, wurden ihnen 48 Städte bestimmt, die in den einzelnen Stammgebieten zer-

[1]) Eine Reihefolge des Dienstes, wie ihn die einzelnen levitischen Geschlechter zu verrichten hätten, war nicht bestimmt. Wenn Deut. 18, 6. 7. der Fall gesetzt wird, daß ein Levit aus dem Orte, wo er als Fremdling wohnt, nach dem Heiligthume geht, um Jehova zu dienen, so erscheint es als freier Antrieb, daß er der obern Familie seine Hilfsleistungen anbietet. Von diesen Hilfsleistungen ist aber jene Stelle zu verstehen, nicht daß die Mitglieder der obern Beamten frei aus der gesammten Familie der Leviten hervorgingen.

[2]) Num. 26, 62.

streut lagen [1]). Das Gebiet der Städte sollte sich bis auf 1000 Ellen von der Mauer erstrecken.

Dieser Besitz war noch enger an die Leviten gekettet als sonst an die hebräische Familie. Während Häuser, welche andre Israeliten verkauft hatten, im Jubeljahre an sie nicht zurückfielen, sollte das doch mit den Häusern der Leviten der Fall seyn, weil sie ihr einziger Besitz waren [2]). Vom suburbium sollte aber gar nichts verkauft werden [3]).

Der geringe Raum, der den Leviten um ihre Städte herum zugemessen war, konnte nicht hinreichen, sie zu ernähren. Für ihren Unterhalt wurde durch die Institution des Zehnten gesorgt. Der zehnte Theil vom Ertrag des Landes und der Heerde ist zum Erbgut für die Leviten bestimmt, welches sie dafür schadlos hält, daß sie unter den Stämmen Israel's kein Erbe bekommen haben [4]) und sie sollen ihn betrachten, wie wenn sie ihn selbst als den Ertrag ihrer Arbeit durch Ackerbau gewonnen hätten. Sie aber sollten selbst wieder den zehnten Theil davon absondern und diesen der Familie

---

[1]) Num. 35, 7. Daß die Leviten, obgleich sie im Besitz dieser Städte waren, im Deuteronomium den Fremdlingen und Armen gleichgestellt werden, kommt daher, weil sie zerstreut wohnten in einem fremden Stammgebiete und zu ihren Städten nicht so viel Ackerland gehörte, daß sie daraus die Mittel für ihre Subsistenz hätten gewinnen können. Ueberhaupt versetzt sich das Deuteronomium, nachdem in den vorhergehenden Büchern die Pflichten und Rechte des allgemeinen Standes bestimmt sind, in die Lage der Leviten, wie sie ohne eignes Stammgebiet unter dem Volke zerstreut wohnen würden und sucht nun auf das Mitgefühl der andern Stämme zu wirken, welche alles thun müßten, um ihnen ihre beschränkte Lage zu erleichtern.

[2]) Lev. 25, 32. Sie konnten also ihre Häuser verpfänden und daß es geschehen würde, setzt das Gesetz für den Fall voraus, wenn ein Levit aus dem Drang seines Herzens sich aus entlegenen Stammgebieten zu der obern Familie begab, um als deren unmittelbarer Diener dem allgemeinen Interesse näher zu dienen. Er verpfändete dann sein Haus und zog mit dem gelösten Gelde zum Sitz der obern Familie. Daher wird Deut. 18, 8. das vom Verkauf des väterlichen Gutes gewonnene Geld erwähnt.

[3]) Ebend. V. 34. [4]) Num. 18, 24.

Aaron übergeben. Indem aber der Hebräer diesen Theil seines Besitzes dem allgemeinen Stande übergab und damit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft widmete, gab er durch die That zu erkennen, daß der Besitz nicht ihm als nur besondrer Person gehöre, sondern ihm als Glied der Allgemeinheit und dieser rechtlichen Macht, in der er allein rechtliches Daseyn habe, gab er eigentlich im Zehnten den Tribut der Anerkennung [1]).

Dieser Zehnte gehörte vollständig und ausschließlich dem Stamme Levi. Den Leviten im engern Sinne und zugleich dem Fremdling und dem Armen war ein zweiter Zehnte bestimmt, welcher vom Einkommen des je dritten Jahres, nämlich des dritten und sechsten Jahres nach jedem Sabbathjahre abgesondert wurde [2]).

Der Familie Aarons gehörte außer dem Zehnten, den sie von den Leviten erhielt, der Erstling der Ernte [3]) und die Erstgeburt von Vieh und Menschen, nur wurde für die Erstgeburt von Menschen und vom unreinen Vieh ein Lösegeld gezahlt [4]). Das reine Vieh wurde geopfert und ihr Antheil an demselben bestand in der Brust und der rechten Schulter. Dieser Antheil gebührte ihnen überhaupt von jedem Dankopfer [5]) und ganz gehörte ihnen das Speisopfer, so wie das Sünd und Schuldopfer [6]).

Die geistige Allgemeinheit der besondern Sphären, in welchen sich das hebräische Leben gestaltet hat, ist das Recht, in welchem sie begründet sind, der Wille Jehova's. Die Leviten haben nun das Interesse des Rechts zu sichern und in den einzelnen Fällen, wenn es mit den Interessen des besondern Willens in Collision geräth, geltend zu machen. Ihre nächste Aufgabe ist also die Rechtspflege und diese bezieht sich auf die Familien- und Besitzverhältnisse, auf das Recht der Persönlichkeit und auf die Anerkennung des allgemeinen, nämlich des

---

[1]) Ebend. V. 26—28.
[2]) Deut. 14, 28.
[3]) Num. 18, 13.
[4]) Ebend. V. 15—17.
[5]) Lev. 7, 32.
[6]) Lev. 7, 6. 7. 9.

göttlichen Willens, der das Princip der besondern Rechtsbestimmungen ist.

§. 25.

Die Rechtspflege.

In seiner reinen Allgemeinheit steht das Princip des Lebens zu den partikulären Verhältnissen der Einzelnen in Beziehung und ist mit ihnen noch nicht Eins geworden. Die Rechtspflege hat die Voraussetzung, daß das Recht einerseits das schlechthin nothwendige ist und andrerseits daß es von dem besondern Willen noch unterschieden sey. Ihre wirkliche Ausübung hat also das Gesetz zur Voraussetzung.

A.

Das Herkommen und das Gesetz.

Bis zur Zeit Mose's galt das allgemeine Recht in der Form des Herkommens. Es war als solches unmittelbar anerkannt, da es mit dem Leben des Ganzen so eng verwachsen war, wie das Selbstgefühl mit dem Leben überhaupt verbunden ist. Diese Form mußte in der Zeit, als das Volk entstand, das Recht nothwendig haben, weil es die innere Gliederung war, in welcher sich das Gesammtleben bildete. Mit der Form des Lebens, die sich gestaltete, war eben diese Gestalt unmittelbar als die geltende Norm da. Als die Entstehung des Volkes zur Zeit Mose's vollendet war und aus der ersten Befangenheit, welche die bewußtlosen Anfänge der Volksexistenz begleitete, eine freiere Bewegung des Geistes hervorgehen mußte, konnte das Recht in der zufälligen Form des Herkommens nicht mehr genügen. Zufällig war diese Form nämlich, insofern es in ihr nur als die hergebrachte Weise der einzelnen Gebiete des Lebens erschien, aber noch nicht als die wesentliche Macht derselben gewußt wurde. Zu seiner Selbstständigkeit gelangte es, als es für die Reflexion gesetzt, dem besondern Willen gegenübergestellt d. h. als Gesetz gegeben wurde.

Der innere positive Charakter des Gesetzes, die Macht,

mit der es sagt: so ist es und so soll es seyn, ist nicht gleichgültig gegen seine äußere Fixirung und Leder, Stein und Metallplatten erhalten hier eine unendliche Bedeutung. Denn ist im Gesetze das Recht mit reflectirter Bestimmtheit gesetzt, so verhält es sich als das Andre zu dem subjectiven Gefühl und den besondern Willensbestimmungen und sobald diese subjectiven Mächte für sich gelten wollen oder auch nur sich selbst fühlen, so ist es gegen sie eine äußere Macht. Damit das Gesetz in diesem Verhältniß zur Subjectivität die Form seiner objectiven Geltung für immer behalte, mußte es von Moses aufgeschrieben werden.

Was die Form des Gesetzbuches betrifft, so geht es nicht von einem allgemeinen Princip aus, um von diesem die einzelnen Bestimmungen abzuleiten und ihren Zusammenhang zu bestimmen. Es stellt vielmehr die einzelnen Gebote nur nebeneinander und begründet sie nicht in Grundsätzen, die dann wieder auf einen obersten Satz zurückgeführt wären. Mit einer solchen Darstellung seiner selbst würde es sich auf Reflexionen, Räsonnements einlassen und der Frage nach dem größern oder geringern Zusammenhange einer einzelnen Bestimmung mit dem allgemeinen Princip Raum geben. Vielmehr hält das Gesetz alle einzelnen Gebote für gleich nothwendig und die Zusammenstellung derselben wird daher unförmlich. Der unzusammenhängende Character des Gesetzbuches ist auch dadurch verursacht, daß es die einzelnen Seiten des Herkommens sammelt und diese noch nicht als Totalität für das Bewußtseyn gegeben sind, so lange das Volk erst wurde. Das Gesetz findet sie nicht als Ganzes vor und die einzige Veränderung, die es mit ihnen vornimmt, besteht darin, daß es sie als nothwendig ausspricht oder zu ihren Consequenzen ausbildet, falls es sie nicht umstößt, wenn sie dem Princip, durch welches die wirkliche Volksexistenz geschaffen wurde, widersprechen.

Das Gesetzbuch hält sich ferner für vollständig, ist aber seiner Natur nach lückenhaft. Wenn es die Gewohnheitsrechte und das Herkommen näher bestimmt, modificirt und

Einzelnes daran verändert, so hält es sich nicht damit auf, das Hergebrachte in seiner ganzen Ausführlichkeit gleichsam zu citiren, sondern es bezieht sich nur darauf wie auf etwas, dessen Kenntniß es in seiner Gegenwart voraussetzen dürfe.

Von diesem Standpunkte aus, wo der Gesetzgeber sein Werk für den vollständigen Canon des gesammten Lebens halten muß, sorgt er nur dafür, daß sein Gesetz beständig ein gewußtes und allgemein bekanntes sey und immer anerkannt werde. Damit das geschehe, übergiebt er es dem Stamme Levi und den Aeltesten, empfiehlt es ihrer Obhut und gebietet, daß es dem Volke in jedem Sabbathjahr in feierlicher Versammlung vorgelesen werde [1]).

Das Gesetz steht als solches im Unterschiede gegen den besondern Willen; indem es fordert, daß sich dieser ihm unterwerfen solle, setzt es voraus, daß er in den wirklichen Gegensatz zum Gebot treten könne und wenn dieser eingetreten ist, verlangt es, daß es aufrecht erhalten und als die übergreifende Macht des besondern Willens geltend gemacht werde.

B.
Das Gericht.

Das Gericht war vor Moses die Anstalt, welche die Aufrechterhaltung des Herkommens bezweckte. Die Richter waren die Aeltesten und die Schoterim. Das Herkommen war für die Anschauung des Volks vom Anfang an eine Offenbarung des göttlichen Willens. Es entsteht, ohne daß das Volk weiß, wie es sich gebildet habe, es ist mit den besondern Formen des Lebens unmittelbar da und erscheint als Ausfluß der göttlichen Machtvollkommenheit, da zu seinem Hervorgang der Vorsatz und die willkührliche Absicht der Einzelnen nichts beigetragen hat. Im Gericht machte sich daher der göttliche Wille selbst geltend, er war die Substanz, die sich in den Verhandlungen bethätigte und die Gott=

[1]) Deut. 31, 9—13.

heit wurde als der unsichtbare Vorsitzer als gegenwärtig gedacht. Wer vor das Gericht geführt wurde, nahte der Gottheit selbst [1]). Die Gerichtshandlung war ein religiöser Act, eine Huldigung, die der gegenwärtigen Gottheit dargebracht wurde.

Das Gesetz ließ den Aeltesten und Schoterim ihre richterliche Würde, es wußte sich ja selbst in Einheit mit dem Herkommen, dessen Diener jene bisher gewesen waren und wollte das Band des unmittelbaren Vertrauens, welches das Volk an sie knüpfte, nicht zerreißen. Da es sich aber in seiner Form zugleich über das Herkommen erhoben und sein Interesse einem besondern Stande anvertraut hatte, so gab es diesem die Vollmacht der letzten Entscheidung. In schwierigen Fällen, gebot es, solle man sich an die obere Familie des Stammes Levi wenden und deren Urtheilssprüche sich unterwerfen [2]). Schwierigkeit aber ist in Bezug auf Gerichtsentscheidungen sehr relativer Natur, alles kann hier schwierig seyn oder durch die Partheien dazu gemacht werden. Die richterliche Thätigkeit des Stammes Levi war dadurch zu einem großen Umfange ausgedehnt und sie wurde dann in Anspruch genommen, wenn das Vertrauen sich bei dem Urtheil der Aeltesten nicht beruhigte.

Die religiöse Bedeutung des Gerichts wurde durch die richterliche Stellung des Stammes Levi erhöht und gesichert. Das allgemeine Lebensprincip, welches er zu bewahren hatte, war das Gesetz, als der göttliche Wille. Im Gericht handelte er unmittelbar als Diener Jehova's und der Gehorsam gegen seine Entscheidungen war religiöse Ergebung in den Willen Gottes.

Das Gerichtsverfahren war sehr einfach und summarisch. Bei dem strengen Gegensatz, in welchem das Gesetz als der göttliche Wille zum besondern Willen stand, war die Gewalt, mit der es sein Recht geltend machte, so groß, daß zu verwickelten Rechtshandlungen kein Raum übrig blieb. Der

[1]) Exod. 21, 6. [2]) Deut. 17, 8—12. Vergl. K. 21, 5.

einzige Gegenstand der Untersuchung, die öffentlich geführt wurde, war die Feststellung des Falls, ob ein Vergehen gegen den göttlichen Willen stattgefunden habe und es wurde sogleich zur letzten Bewährung, die es hier geben kann, zum Eide gegriffen. Dieser Anfang mit dem Ende war deshalb nothwendig, weil der im Verbrechen verletzte Theil unmittelbar Gott selbst und die Erhebung des Geistes zur rechtlichen Substanz religiöse Erhebung war. Jehova konnte daher im Gerichte sich von vornherein an das religiöse Verhältniß der Partheien zu ihm halten, um durch den absoluten Ernst desselben ihre Aussagen sich bewähren zu lassen. Entweder die Zeugen (Ein Zeuge nur durfte vor Gericht nicht auftreten [1])) wurden beeidigt, d. h. es wurde ihnen die Beschwörungsformel vorgelesen und was sie dann aussagten, galt, als hätten sie es selbst beschworen oder dem Angeklagten wurde in derselben Weise der Eid auferlegt [2]). Wegen dieses kurzen Verfahrens gab es auch keine Gefängnisse [3]) und wurde nach dem Eide der Zeugen das eigne Geständniß des Angeklagten nicht gefordert, vielmehr sogleich die Strafe vollzogen.

C.

Die Strafe.

Im Herkommen, wie es vor Moses galt, hatte die Strafe die Bedeutung der Rache und der Widervergeltung. In der letztern Bedeutung war sie die Anwendung des Maaßes, welches der Verbrecher seinem Willen für das Verhältniß zu den Andern gegeben hatte, auf ihn selbst und als Rache war sie der Eifer, der den besondern Willen, welcher aus dem allgemeinen Willen des Ganzen herausgetreten war,

---

[1]) Deut. 19, 15. [2]) Lev. 5, 1. Exod. 22, 10.

[3]) Num. 15, 34. und Lev. 24, 12. werden zwar Angeklagte in Verwahrsam (בַּמִּשְׁמָר) gebracht, es ist das aber etwas Zufälliges, weil es sich hier um Fälle handelt, über die das Gesetz noch nicht Bestimmtes ausgesagt hatte.

vernichtete, also das *Selbstgefühl* des Allgemeinen in der zerstörenden Richtung gegen denjenigen, der seinen innern Einklang verletzt hatte.

Das Gesetz ließ der Strafe diese zwiefache Bedeutung, aber es bemühte sich, einige Ausschweifungen der Rache abzuschneiden und ihr ein bestimmtes Maaß zu geben.

Die Rache als Leidenschaft hält sich nicht in der Gränze, daß sie dem Subject, welches das Selbstgefühl des Allgemeinen verletzt und aufgeregt hat, nur mit derselben Verletzung wiedervergilt, sondern sie steigert das Maaß und trifft den Schuldigen zugleich mit allem, was ihm angehört, wenn es auch unschuldig oder nicht einmal zurechnungsfähig ist. Sie vernichtet sein Eigenthum, seinen Besitz und zieht seine Angehörigen in sein Verderben mit hinein. Diese Art der Rache war dem Herkommen eigen. Die Eltern waren zugleich mit den Kindern und diese mit den Eltern als schuldig betrachtet und mit dem Einzelnen wurde die *ganze Familie* gestraft und ausgerottet. Es wirkte hierbei auch die hebräische Ansicht von der Familie, wonach diese ein mit sich identisches Ganzes ist, welches wegen seines unmittelbaren Zusammenhanges die Schuld der Einzelnen gemeinschaftlich tragen muß. Diese leidenschaftliche Ausdehnung der Rache verbot das Gesetz [1]).

Eine andre Form der Rache, die das Gesetz vorfand, war die *Blutrache*, welche ein Individuum in seiner Leidenschaft vollzog. Der nächste Verwandte eines Getödteten, der Goel [2]), hatte die Verpflichtung, den Mörder wieder zu tödten. Dieses Herkommen bestätigte das Gesetz, weil die Rache in diesem Falle nicht als Befriedigung von bloß persönlicher Leidenschaft erschien, sondern als *Familieneifer*.

---

[1]) Deut. 24, 16.: jeder soll für seine persönliche Schuld sterben. Es wurde aber dieser Grundsatz vom Gesetze nur auf das gerichtliche Todesurtheil beschränkt. Im Ganzen war der Familienzusammenhang für die Nachkommen als entscheidend betrachtet. Jehova sucht die Schuld der Väter bis ins dritte und vierte Glied heim. Exod. 20, 5.

[2]) Er hieß deshalb גֹּאֵל הַדָּם

Das Recht der verletzten Familie wirkte im Goel. Es wird sogar ausdrücklich verboten, ein Lösegeld für den Mörder anzunehmen [1]). Doch Eine Beschränkung gab das Gesetz dem Herkommen. Wenn ein Todtschlag unvorsätzlich geschehen sey, so sollte ein Asyl seyn, in welchem der Todtschläger vor der Blutrache sicher wohnen könne. Es sollten zu dem Zwecke sechs Freistädte im gelobten Lande ausgesondert werden [2]). Mit der Flucht des Mörders in eine jener Freistädte war aber die Sache nicht abgemacht. Er sollte unter des Volks freiem Geleite erst zur Gemeinde, in der er zu Hause war, zurückgeführt werden und diese zwischen ihm und dem Bluträcher entscheiden, ob er etwa mit dem Getödteten in Feindschaft oder Zwietracht gelebt habe. Fand sich, daß das nicht der Fall gewesen sey, so solle der Todtschlag als ein unvorsätzlicher anerkannt werden, der Todtschläger frei von der Macht des Bluträchers seyn und ungefährdet mit freiem Geleite in sein Asyl zurückkehren dürfen. Er mußte hier bleiben und durfte die Stadt nicht verlassen, bis zum Tod des Hohenpriesters, unter dessen Amtsverwaltung der Todtschlag geschehen war [3]).

Die Form der Rache, welche die Wiedervergeltung im Herkommen hatte, war dadurch bedingt, daß das Recht noch nicht im wirklichen Bewußtseyn seine Allgemeinheit erfaßt hatte. Es lebte noch im Gesammtgefühl und in der Gewohnheit des Lebens, diese Erscheinungsformen des Allgemeinen waren als solche mit der subjectiven Empfindung unmittelbar Eins und gaben der Strafe den Anschein eines willkührlichen Ausbruchs des gereizten Gefühls, wenn auch des allgemeinen Gefühls. Im gesetzlichen Gericht hingegen war die Rache der Wiedervergeltung zum selbstbewußten Gegensatz des Rechts gegen seine Verletzung

[1]) Num. 35, 19. 31.

[2]) Die Absicht, ein solches Asyl zu bestimmen, spricht Moses schon im Anfang der Gesetzgebung aus (Exod. 21, 13.) und später (Num. 35, 6.) giebt er das Gesetz von den Freistädten. Er selbst sonderte im Gebiet jenseits des Jordan bereits drei Levitenstädte zum Asyl aus. (Deut. 4, 41.)

[3]) Num. 35, 10—28.

erhoben, aber ganz war ihre Form noch nicht überwunden. Es fehlte die Ruhe und Sicherheit des Allgemeinen in sich selbst, welche dazu nöthig ist, daß die Strafe die wirkliche Versöhnung des Allgemeinen mit sich selbst ist. Das Recht war im Gesetze wesentlich als die Seite eines Gegensatzes gefaßt, dessen andre Seite der besondre Wille ist. Es ist nur im Kampfe gegen diese ihm widersprechende Seite, es hat in sich noch nicht die reine Entwicklung seines positiven Gehalts, sondern seine Selbstdarstellung gewinnt es nur in der Verneinung seines Gegentheils. Das Recht besteht hier in seiner punktuellen Zusammenziehung in sich selbst und in seiner drohenden und vernichtenden Beziehung auf die ihm widersprechende Erscheinung. Die Strafe des gesetzlichen Gerichts ist demnach der jähe, ungeduldige Eifer des Rechts, das für seine Existenz kämpft, indem es den Widerspruch aufhebt; und wenn es im Selbstbewußtseyn der Gemeinde noch nicht die Wirklichkeit besitzt, daß es mitten im Kampfe zugleich als absolut gesichert gewußt würde, so muß es selbst als persönlich eifernd, als subjectiv angegriffen erscheinen und die Strafe ist als Rache innerhalb des Rechts festgehalten. In dieser Situation des Princips müssen sich seine Anhänger in entsprechender Weise ergriffen fühlen, sie müssen eifern und im Augenblick, wo das Gesetz spricht, sich auch in momentaner Aufwallung befinden und aus dieser subjectiven Erregung heraus sich gegen den besondern Willen richten und ihn in der Person des Verbrechers augenblicklich negiren.

Ihrem Inhalte nach blieb also die Strafe die gerechte Wiedervergeltung. Verletzung soll mit Verletzung gestraft werden, das wird als allgemeines Gesetz aufgestellt [1]). Den Todtschläger soll man todtschlagen [2]) u. s. w. Die Form aber, in der sich der Inhalt der Strafe in Wirklichkeit setzte, zeigt sich in ihrer kräftigsten Lebendigkeit in der Ausführung der Todesstrafe.

Das Gesetz kennt und will nur Eine gerichtliche Art der

[1]) Lev. 24, 19. 20. [2]) Num. 35, 30.

Todesstrafe, die Steinigung. Andre Arten sind entweder nicht streng gerichtlich oder setzen die schon vollzogene Steinigung voraus. Wenn die Bürger einer zum Götzendienst abgefallenen Stadt mit des Schwerdtes Schärfe geschlagen werden sollen [1]) so kommt das daher, weil an ihnen die Todesstrafe nur durch Krieg vollzogen werden kann. Auch der Bluträcher konnte sich des Schwerdtes, allein auch jedes andern Mittels bedienen, um den Mörder seines Verwandten zu Tode zu bringen, es war aber keine ordentliche gerichtliche Hinrichtung. Wenn aber vom Verbrennen die Rede ist [2]), so wurde es damit wahrscheinlich eben so gehalten, wie mit dem Aufhängen. Die eigentliche Vollziehung der Todesstrafe unterscheidet das Gesetz bestimmt von dem Aufhängen des Verbrechers [3]).

Vollzogen wurde die Todesstrafe sogleich auf der Stelle, wenn der Verbrecher seiner Schuld durch Zeugenaussagen überwiesen war. Wie der Proceß summarisch geführt war, so folgte augenblicklich die Strafe. Dem Verbrecher wurde nicht Zeit gelassen, bis zur Hinrichtung sich mit dem Gesetz auszusöhnen und darin seinen eignen Willen wieder zu erkennen. Diese Besonnenheit und Ruhe besaß das Recht nicht, es führte sich vielmehr in auflodernder Hitze sogleich aus, so wie es sich im Urtheilsspruch selbst erfaßt hatte. Personen, die besonders dazu bestellt wären, den Verbrecher vom Leben zum Tode zu führen, konnten bei dieser feurigen Spannung des Rechts gegen den Verbrecher auch nicht zwischen beide Seiten des Gegensatzes eintreten. Wo sie eingeführt sind, da ist es ein Beweis von der objectiven Ruhe, die das Recht in seiner Selbstgewißheit gewonnen und ein Zeichen, daß das Recht die subjective Form der Rache ganz in sich getilgt hat. Im Gesetz kämpft aber das Recht noch für seine Objectivität, es will diese erst wirklich gewinnen, ist also subjectiv im Verfahren gegen den Verbrecher betheiligt und eifert für die Vollstreckung des Urtheils. Mit

[1]) Deut. 13, 15. [2]) Lev. 20, 14. [3]) Deut. 21, 22.

seinem Eifer begeistert es das Gericht und das gegenwärtige Volk und zwingt sie, augenblicklich den Urtheilsspruch zu vollziehen. Es war die Pflicht des Volks, den Missethäter zu steinigen und zwar mußten die Zeugen, die gegen ihn ausgesagt hatten, den ersten Stein werfen [1]). Sie hatten damit die Sicherheit ihrer Ueberzeugung zu beweisen.

Als Zweck der Strafe erscheint in ihrer Ausführung selbst die Aufhebung des Gegensatzes und das Gesetz hat es auch bestimmt ausgesprochen. Nur als ein accidenteller Zweck wird die Abschreckung der Andern erwähnt. Wenn es heißt: „auf daß die Andern es hören, sich fürchten und nicht wieder ein solches Verbrechen in deiner Mitte begehen" so wird das nachträglich gesagt, wenn der Hauptzweck angegeben ist. Dieser besteht darin, daß der Böse hinweggeschafft werde aus der Mitte des Volks [2]) es soll kein Laster unter dem Volke seyn [3]) und die Seele des Verbrechers aus der Mitte der Gesammtheit ausgerottet werden [4]). Das Volk nämlich steht in nothwendiger Beziehung zum Gesetze, so daß es sich mit diesem in Einheit setzen soll. Das Glied des Ganzen, welches den Zusammenhang beider Seiten in den Gegensatz umwandelt, bewirkt eine Spannung, die nur durch seine Vernichtung aufgehoben werden kann.

Weil das Recht in der Strafe die Form der Rache noch an sich trug, so dehnte es in seinem Eifer die Imputabilität in einigen Fällen noch so weit aus, daß auch Thiere gestraft wurden. Wenn das Gesetz gebietet, das Vieh und das Weib, das bei ihm gelegen habe, sie sollen Beide des Todes sterben [5]), so wird das Vieh nicht etwa nur deshalb getödtet, weil es an den Verbrecher erinnern könne, oder durch dessen Schuld besudelt sey, sondern es wird vom Gesetz so betrachtet, als habe es am Verbrechen Theil genommen. Denn in den Augen der Rache kann auch das Thier sündigen. Wenn ein Ochs eine Person zu Tode gestoßen hat, so wird

[1]) Deut. 13, 9. 17, 7. [2]) Deut. 17, 12. 13. [3]) Lev. 20, 14.
[4]) Num. 9, 13. [5]) Lev. 20, 16.

er gesteinigt, er ist durch die Sünde verunreinigt und sein Fleisch darf nicht gegessen werden [1]).

In seiner größten Ausdehnung zeigt sich der Eifer des Gesetzes bei der Strafe gegen eine Stadt, die zum Götzendienst abfallen würde. Alle Einwohner sollten getödtet werden mit Allem, was zu ihnen nur in Beziehung gestanden habe. Selbst das Vieh sollte man mit dem Schwerdt erschlagen und die Schätze der Einwohner mit der ganzen Stadt verbrennen [2]).

Die Wiedervergeltung in der abstracten Consequenz, daß sie dem Verbrecher specifisch dieselbe Verletzung anthat, die er andern zugefügt hatte, konnte das Gesetz nicht durchführen, wenn es auch in seinem Eifer die erhaltene Verletzung in unmittelbarer Identität auf den schuldigen Theil gern hätte zurückwerfen müssen. Allein die Natur der Verhältnisse und auch zufällige Umstände erlauben oft nicht, die Wiedervergeltung im wörtlichen Sinne auszuüben, das Recht muß dadurch zur Besinnung kommen und den Ersatz nach dem allgemeinen Werthe der Verletzung bestimmen. Dieß geschah durch Geldstrafen. Sie waren als Lösegeld Aussöhnung mit dem Rechte, welches nach dem Princip der Wiedervergeltung das Leben des Verbrechers oder eine unmittelbare Verletzung seiner Person verlangt hätte. Nur für den Mord erlaubte das Gesetz kein Lösegeld zu nehmen und selbst der unvorsätzliche Mörder sollte sich aus dem Exil in der Freistadt, in die er geflohen war, nicht loskaufen dürfen [3]).

Die Geldstrafe diente sodann als Strafe für den Diebstahl. Hier war nämlich das gesetzliche Verhältniß noch nicht vollständig wiederhergestellt, wenn der seines Vergehens überwiesene Dieb das gestohlene Gut dem Besitzer zurückgab. Sondern auch die Störung des Verhältnisses und die Beleidigung des Gesetzes mußte noch obenein wiederhergestellt, in seine Integrität zurückgeführt werden [4]). Der Dieb mußte

[1]) Exod. 21, 28. [2]) Deut. 13, 15. 16. [3]) Num. 35, 31. 32.

[4]) שַׁלֵּם nennt das Gesetz die Zurückführung ber Integrität des Verhältnisses. Exod. 21, 37. 22, 3,

das Gestohlene zwiefach erstatten und wenn er es etwa schon verkauft oder verbraucht hatte, mußte er noch höhern Ersatz leisten. Konnte er wegen Armuth nicht bezahlen, so wurde er zum Leibeigenen verkauft.

Endlich konnte der Richter auch Schläge zur Strafe bestimmen. Sie wurden in seiner Gegenwart ausgetheilt, durften nie mehr als vierzig seyn und bei ihrer Austheilung sollte Vorsicht angewandt werden, damit der Gestrafte nicht entstellt werde [1]).

Obgleich die bisher dargestellte Bedeutung der Strafe und zumal die eigenthümliche Ausführung der Todesstrafe eine nothwendige Aeußerung des Rechts auf dem Standpunkte des Gesetzes sind, so verfällt in diesen peinlichen Bestimmungen das Princip des Rechts doch wieder in einen Widerspruch mit seiner eignen Natur. Denn was verletzt wird in den rechtlichen Verhältnissen der Person und des Eigenthums, ist nach gesetzlicher Anschauung der Wille Jehova's. Dieser ist aber wesentlich der allgemeine Wille, der in seiner Unendlichkeit bei jeder Verletzung und beim Widerspruch, den er erfährt, sicher seyn sollte und in absoluter Ruhe die Verletzung aufheben müßte. Da der göttliche Wille freilich erst für seine Anerkennung kämpft und im Widerspruch mit dem besondern Willen steht, so ist der ungeduldige Eifer nothwendig seine Erscheinungsform. Aber andrerseits hat Jehova doch selbst die Persönlichkeit als freie anerkannt und wenn diese Freiheit auch der knechtische Dienst gegen ihn ist, so soll sie doch immer als Moment in dieser Knechtschaft enthalten seyn und die Grundlage derselben bilden. Die Persönlichkeit durfte daher selbst nach dem Princip des Gesetzes in der Strafe nicht so schlechthin niedergeschlagen werden, daß ihr freies Selbstbewußtseyn sich in ihr gar nicht wiedererkannte, in ihr nur ein gewaltsam ihr aufgedrungenes Schicksal erführe und ihr Geständniß und die Zustimmung zur Strafe vollständig als überflüssig betrachtet würde.

---

[1]) Deut. 25, 2. 3.

Diesen Widerspruch mit seinem allgemeinen Wesen und mit der Würde der freien Persönlichkeit fühlte das Princip des Rechts noch nicht, so lange es gewaltsam mit dem verstockten Willen, der es freventlich verletzt hatte, kämpfte. Ihn demüthigte und vernichtete es im rächenden Eifer. Aber in Einem Falle vereinigten sich in der Strafe die ruhige Allgemeinheit des göttlichen Willens und die Freiheit der Persönlichkeit, so daß die Strafe die von beiden Seiten gewollte Versöhnung des Rechts mit sich selber war. Es ist dieß der Fall, in welchem das Sünd- und Schuldopfer die Aufhebung des gestörten Gleichgewichts zwischen dem Willen des Rechts und dem besondern Willen bewirkte.

Die Sünd- und Schuldopfer waren die Strafe desjenigen, der sich aus freiem Triebe des Gewissens seiner Verletzung des Rechts anklagte und der Schuld, von der er sich gedrückt fühlte, los zu seyn wünschte. Indem er das Sündopfer darbrachte, setzte er sich in freier Weise mit dem Gesetz auseinander, er klagt sich selber an und will gestraft seyn und erkennt also die Strafe als nothwendig an. Sonst bewies sich die Kraft des Rechts als eine solche, die den Gegensatz äußerlich verzehrt, hier aber ist sie innerlich im Sünder selber thätig und sie treibt ihn an, aus freien Stücken sich anzuklagen und die Aussöhnung mit dem Recht zu verlangen.

Für seine Schuld brachte der Sünder eine Schaaf- oder Ziegenmutter dar; wer aber diese nicht aufbringen konnte, dem wurde erlaubt, zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zum Opfer zu bringen und wer auch das nicht im Stande war, brachte ein geringes Maaß feinen Mehls [1]).

Die Darbringung des Opferthiers war nun von Seiten des Sünders die Anerkennung der Strafe, die er verdient hatte. Beides, jener äußere Act und dieß practische Verhältniß des Subjects zu seinem Vergehen und die ideelle Aufhebung desselben durch die Anerkennung der Strafe war

[1]) Lev. 5, 6—13.

unmittelbar verbunden, d. h. die Darbringung des Opfers war Symbol des innern geistigen Verhältnisses. Im Tode des Opferthiers erkannte der Sünder an, daß er sein Leben verwirkt habe und wurde symbolisch sein eignes Blut vergossen. Jehova von seiner Seite nahm an, daß das Subject durch diese Anerkennung seiner Strafe und durch die thatsächliche Darstellung derselben am Tode des Opferthiers dem allgemeinen Rechte genug gethan habe und erklärte das Verbrechen für aufgehoben und gesühnt. Für das Leben des Sünders war das Blut des Thiers vergossen und der Tod des Opferthiers war stellvertretend. „Denn die Seele alles Fleisches, sagt Jehova [1]), ist im Blute, und ich habe es euch zum Altar gegeben, damit eure Seelen versöhnt werden. Denn das Blut ist die Versöhnung für die Seele." Als Symbol war der Tod des Opferthiers und die damit gesetzte Aufhebung des Verbrechens nicht als Bild von der geistigen Anerkennung des verletzten Rechts in bewußter Weise geschieden, so daß zum äußern Act des Opfers noch besonders die geistige Aufopferung des besondern Willens hätte hinzukommen müssen, sondern im Tode des Thiers schaute der Hebräer unmittelbar seine Versöhnung mit dem allgemeinen Rechte an. Sein Zusammenhang mit dem Opferthier war für seine Anschauung wirklich ein persönlicher und er drückte es dadurch aus, daß er auf das Haupt des Thiers seine Hand legte [2]). Seine geistige Bestimmtheit war zugleich die Bestimmtheit dieses Thiers geworden. Das Fleisch desselben wurde daher für unrein gehalten, denn die Sünde war in das Thier übergegangen. Es wurde entweder außerhalb des Lagers verbrannt, ausgenommen das Blut, das vor Jehova vergossen und das Fett, welches verbrannt wurde, wenn ein Priester oder die ganze Gemeinde sich versündigt hatte [3]). Oder nur die geweihte Person des Priesters durfte es verzehren, wenn das Opfer von einem einzelnen aus dem Volke dargebracht war. Jeder andre,

[1]) Lev. 17, 11. [2]) Lev. 4, 4. 15. 29. [3]) Ebend. V. 12. 20.

der nicht die heilige Kraft der Weihe besaß, war verunreinigt, wenn er das Fleisch des Opfers berührte, selbst sein Kleid wurde für unrein gehalten, wenn es mit dem Blut zufällig besprengt wurde und das Geschirr, in dem das Opfer gekocht wurde, mußte zerbrochen werden, wenn es irden und wurde gescheuert, wenn es eisern war [1]).

In der Rechtspflege hebt der göttliche Wille als das Princip des gemeinsamen Lebens den Widerspruch auf, welchen der besondre Wille in einzelnen Fällen gegen die allgemeine Norm des Ganzen herbeigeführt hat. Als die allgemeine Macht greift aber der göttliche Wille über die einzelnen Fälle in das gesammte Gebiet des Lebens ein, um vorauswirkend die Störungen, welche die Einheit des Volks mit seiner Bestimmung und seinem Begriff unterbrechen könnten, zu verhüten. Er bestimmt somit die durchgängige Ordnung, in der das Leben sich bewegen solle, sichert den Einklang, in welchem die Betriebsamkeit der Einzelnen mit den Anforderungen und Rechten der Gesammtheit übereinstimmt und er entfernt sogar die äußern Zufälligkeiten, welche das Wohl des Einzelnen und des Ganzen verletzen könnten. Der göttliche Wille ist die polizeiliche Macht.

§. 26.

Die Polizei.

Wenn die formelle, äußere Ordnung des Lebens auch vom göttlichen Willen nothwendig bestimmt ist, weil die einzige bestimmende Macht in Jehova liegt, so sind die polizeilichen Anordnungen religiöse Gebote. Sie bezwecken, daß der Hebräer in Allem, auch in der geringsten Seite des täglichen Betriebs vom Gedanken Jehova's geleitet sey. Das Religiöse ist wegen dieser Priorität nicht nur ein Moment, welches zu den bürgerlichen Verhältnissen in der Art hinzukommt, daß diese auch für sich ihre Ordnung schon besäßen und nun auch geweiht würden, sondern die religiöse Bestimmt-

[1]) Lev. 6, 19—21.

heit ist die allein wirkende Macht, durch welche überhaupt erst die Formen und Gestalten der bürgerlichen Beziehungen gesetzt werden. Sie bestimmt den Rhythmus, durch den die Gliederung des gemeinsamen Lebens entsteht und zunächst regelt sie die zeitliche Ordnung, in welcher die Thätigkeit der Einzelnen ihren Verlauf haben solle.

A.

Das Jahr.

Der Inhalt des hebräischen Lebens, die Verhältnisse der Persönlichkeit und des Eigenthums und die innere Ordnung derselben, war unmittelbar von Jehova gewollt und religiöser Natur. Die äußere Ordnung konnte diesen Verhältnissen nicht gleichgültig seyn, da sie die nothwendige Erscheinung des innern Wesens war und als solche mußte sie sich auch aus der religiösen Substanz des Lebens herausbilden. Die Verhältnisse der Persönlichkeit und des Eigenthums hatten schon ihre Beziehung auf die Zeit fixirt, wir brauchen uns nur der siebenjährigen Dauer von der Leibeigenschaft eines Hebräers zu erinnern, so wie des Sabbaths, der Grundlage der agrarischen Institutionen. Für diese Verhältnisse schon war die zeitliche Ordnung göttliches Gesetz und von unendlicher Bedeutung, sie war die allgemeine Norm, welche allen Bewegungen des rechtlichen Lebens vorgeschrieben sey und sie auch aus einer augenblicklichen Störung zur Harmonie zurückführe. Die Bewegung der Zeit war dadurch für die Anschauung mit der Bewegung der religiösen Verhältnisse Eins geworden. Die consequente Durchführung dieses Princips auf die bestimmte Gliederung des Jahres war vor dem Gesetze im Naturdienste des Volks vorbereitet. Denn für die natürliche Anschauung ist es die Eine allgemeine Substanz, welche im Wechsel der natürlichen Erscheinungen ihr Wesen entfaltet. Ihr Leben selbst ist es, wenn die Tage und Monate aufeinanderfolgen, sie vollendet ihre eigne Entwicklung im Kreislaufe des Jahres und geht am Schluß des Jahres in ihre Totalität ein, um die Entfaltung ihres Wesens von

neuem zu beginnen. Die natürliche Ordnung des Naturlebens ist dann die Offenbarung der allgemeinen Substanz und gesetzliche Norm für das Leben des endlichen Geistes. Was aber für den Naturdienst der Hebräer die Substanz des Universum selbst war, wurde, je mehr der Gedanke Jehova's und das Princip der freien Subjectivität Kraft gewann, aus seiner unmittelbaren Geltung herausgesetzt, es hörte auf, das göttliche Seyn und Werden selbst zu seyn und wurde die Bestimmtheit des göttlichen Willens und die Form, in der sich Jehova auf das Leben des Volks beziehe. Der Hebräer mußte sich dann aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen in diese Form einschließen und die Wache darüber, daß es geschehe, war dem allgemeinen Stande, den Leviten, übertragen.

Die Hebräer rechneten nach dem Mondenjahr und das Gesetz behielt diese Rechnung bei, weil es keine bessere kannte. Mit ihr mußten sich aber eine Menge von Verwicklungen und Verwirrungen verbinden, da das Herkommen und Recht, welches sich auf die Besitzverhältnisse bezog, wegen seiner agrarischen Bedeutung das Sonnenjahr zur Grundlage hatte und die Berechnung desselben nothwendig machte. Nach diesem unwillkühlich gegebenen Sonnenjahr mußten die Hebräer die Fehler und Widersprüche des Mondenjahres reguliren. Das Gesetz schreibt zwar hierüber nichts vor, aber das Volksleben müßte die Ordnung, die ihm das rechtliche Herkommen vorschrieb, vollständig aufgelöst haben, wenn es nicht von Zeit zu Zeit einen Monat eingeschaltet hätte.

Daß die Hebräer schon vor dem Gesetze die Berechnung des Sonnenjahres für die agrarischen Verhältnisse kannten, erhellt daraus, daß das Gesetz annehmen kann, die Zeit der Ernte falle immer in den Ausgang oder Wendepunkt des Jahres [1]), was bei der consequenten Rechnung nach einem

[1]) בְּצֵאת הַשָּׁנָה Exod. 23, 16. und Exod. 34, 22. heißt dieser Ausgang des Jahres als die Umwendung zum folgenden Jahre תְּקוּפַת הַשָּׁנָה

Mondenjahr mit zwölf Monaten unmöglich wäre. In dieser Zeit, im Herbst sollte auch das Jubeljahr angekündigt werden, weil das ökonomische Jahr hier eigentlich anfängt. Diese Bestimmung des Jahresanfangs ließ aber das Gesetz nicht bestehen, es gebot vielmehr, den Frühlingsmonat, der später Nisan genannt wurde, als den ersten Monat des Jahres zu rechnen [1]). In ihm waren die Hebräer zu einem freien, selbstständigen Volk geworden, von hier an datirt sich ihre wirkliche Volksexistenz und sie sollten dessen immer eingedenk bleiben, wenn mit dem neuen Jahr ein neuer Abschnitt des Lebens sich bildete. Der Monat, in welchem die Erndte vollendet ist und das Jubeljahr angekündigt werden soll, heißt demnach der siebente [2]). Wenn dieser zuweilen vom Gesetze der Ausgang des Jahres genannt wird, obwohl er eigentlich die Mitte desselben seyn sollte, so ist das ein unwillkührlicher Rückfall in die alte Berechnung des Jahres, wie er bei der Einführung eines neuen Kalenders unvermeidlich war [3]).

Die Monate begannen mit dem Neumonde d. h. nach dem hebräischem Sinne dieses Worts, mit dem ersten Erscheinen des neuen Mondlichts. Die Feier des Neumondes war unter dem Volke vor Moses schon üblich uud zu Jehova in Beziehung gesetzt. Das Gesetz giebt nur nähere Anordnungen über die Art, wie sie begangen werden soll. Es werden für den ersten Tag des Monats besondre Opfer bestimmt und während ihrer Darbringung soll man mit der Posaune blasen [4]). Ursprünglich beruht die Feier der Neu-

---

[1]) Exod. 12, 2. [2]) Lev. 25, 9.

[3]) Die Unterscheidung eines bürgerlichen Jahres, welches im Herbst und eines sogenannten kirchlichen Jahres, welches im Frühlingsmonat, im Nisan, angefangen habe, ist auf dem Standpunkte des Gesetzes nicht anzunehmen, denn für dieses sind die bürgerlichen, rechtlichen Verhältnisse und die religiösen vollkommen Eins. Erst später nach dem Exil, besonders während der syrischen Dienstbarkeit, wo die rechtlichen Verhältnisse unter die Oberherrschaft eines fremden Volks kamen, traten das bürgerlich-rechtliche Moment und das religiöse auseinander und trennte sich das bürgerliche Jahr von dem religiösen.

[4]) Num. 10, 10. 28, 11—15.

monde auf der Naturanschauung und aus dieser wird sie auch bei den Israeliten geflossen seyn. Ihre Bedeutung kann nicht immer darin nur bestanden haben, daß an ihnen Jehova's besonders gedacht wird und dieses Gedächtniß Jehova's den Uebergang in den neuen Zeitabschnitt vermittle. In sich selbst vielmehr müssen sie im Anfange ihre Bedeutung und ihre Heiligkeit besessen haben und erst dieß ihr innres Wesen kann es bewirkt haben, daß sie zu Jehova in Beziehung gesetzt wurden. Es bedarf nicht einmal einer äußern Ableitung der Neumondsfeier bei den Israeliten von anderen Völkern. Sobald das Volk dem Naturdienst hingegeben war und im Leben der Natur die Offenbarung des göttlichen Wesens unmittelbar anschaute, da mußten ihm die Neumonde als besonders wichtig erscheinen. Das göttliche Leben, welches im Naturproceß sich entwickelte, gelangte im Neumond zu seiner Kraft wieder, die ihm im vorangehenden Wechsel allmählich geschwunden war, und es leuchtete dem Menschen von neuem, um ihn auch in eine neue Periode seines Lebens einzuführen. Die Feier des Tages hatte dann zum Zweck, die lichtbringende Kraft des Göttlichen wieder zu begrüßen und sich für den neuen Abschnitt des Lebens würdig vorzubereiten. Diese Bedeutung des Neumondes ging auch nicht ganz verloren, als der Gedanke Jehova's unter dem Volke mächtiger wurde und zu den Anschauungen desselben sich in Beziehung setzte. Als ausgezeichneter und religiös wichtiger Tag blieb er bestehen, nur hörte er auf, eine Stufe im Entwickelungsgange und Kreislauf des göttlichen Lebens selber zu seyn. Statt dessen wurde er ein Abschnitt in der fortgehenden geistigen Beziehung Jehova's auf die Gemeinde und seine natürliche Bestimmtheit sank zur formellen Bedeutung herab, daß sie nur äußerlich [1]) die

[1]) Diese abstract-formelle Bedeutung, die der Neumond für das Gesetz hat, ist der entschiedenste Beweis dafür, daß er im Naturdienst des Volks die lebendige Grundlage seiner Heiligkeit voraussetzen müsse. Eine so abstracte Betrachtung des Natürlichen ist dem Geiste nicht unmittelbar gegeben.

Continuität des religiösen Verhältnisses gliederte. Er bildete nun bloß die zeitliche Anordnung in der jährlichen Beziehung Jehova's auf die Gemeinde, und diente dazu, ein Bedürfniß, welches der Geist in der einfachen Ausdehnung des Jahres fühlte, zu befriedigen. Das Jahr in seiner Totalität erscheint dem Menschen leicht als ein Abbild eines gesammten Lebens und am meisten ist der religiöse Geist dazu geneigt, den gesammten Ausdruck seines Wesens in den Verlauf des Jahres niederzulegen. Die Bewegung des religiösen Bewußtseyns geschieht aber im Kampf von wechselnden Zuständen, in denen die Kraft des Princips bald wächst, bald abnimmt und fremde Elemente in das Bewußtseyn eindringen und wieder ausgestoßen werden. So muß auch das Jahr, wenn es das Leben des religiösen Geistes darstellt, hervortretende Punkte haben, in denen sich dasselbe steigert und die Schwächen und Mängel der vorangehenden Periode von sich abstreift. Diesen Wechsel von Schwäche, einförmiger Ruhe und von Erhöhung des religiösen Lebens drückt nun die Feier der Neumonde aus. Auf das natürliche Abbild des geistigen Processes im Ab- und Zunehmen des Mondes wird das gesetzliche Bewußtseyn weniger bestimmt gerichtet gewesen seyn, nur in der Form eines unwillkührlichen Gefühls und Ahnens wird der Gleichklang des Geistigen und Natürlichen empfunden seyn, und der Geist hat sich in der Feier der Neumonde vorwiegend in den Phasen seines eigenen Wachsthums zum Gegenstande gehabt. Aus seiner gleichförmigen Ausbreitung und aus der Theilung und Schwächung seines Wesens durch die Beschäftigung mit den endlichen Dingen sammelte er sich zum verstärkten und ungetheilten Gedanken Jehova's, und er wurde von den Flekken, die er sich im vorhergehenden Abschnitt des Lebens zugezogen hatte, gereinigt, um frei von Schuld den neuen Lauf zu beginnen, für welchen ihm Jehova wieder Raum gab. Zum Ausdruck für das verstärkte Gedächtniß der religiösen Substanz und für die kräftige Beziehung auf Jehova, diente der Schall der Posaune, die bei den Opfern der Neumonds-

feier geblasen wurde [1]) und unter diesen Opfern war auch ein Sündopfer, welches die Unreinheit der Gemeinde tilgte.

Unter den einzelnen Neumonden war wieder Einer besonders ausgezeichnet. Nach der ältern Berechnung des Jahres, als sein Anfang in den Herbst fiel, war der siebente Neumond der Jahresanfang und deßhalb von größerer Bedeutung. Als das Gesetz den Anfang des Jahres, weil es das Abbild vom gesammten Leben der Gemeinde ist, in den Monat verlegte, in welchem das Volk zur Freiheit geführt war, nahm es jenem Neumonde sein größeres Ansehn unter den übrigen nicht, aber es gab ihm eine andere Stellung zu denselben. Als der siebente Neumond war er der Höhepunkt des Jahres, und als die Mitte in dem Verlauf des Gemeindelebens mußte er den Geist vorzugsweise zur innern Sammlung auffordern. Das Gesetz erhob ihn daher zum Sabbath [2]) und er wurde als solcher die mittlere Steigerung zwischen dem wöchentlichen Sabbath und dem Sabbathjahre. Es kamen für ihn zu den gesetzlichen Opfern der Neumonde noch mehrere hinzu und auch die Posaune wurde zu seiner Feier mehr geblasen als sonst. Er ist der Tag des Klanges [3]) und sollte durch die aufregende Kraft des Posaunenschalls auch für die unmittelbare Empfindung als der Höhepunkt des Gesammtlebens erscheinen.

Noch mehr ins Einzelne war der Rhythmus des hebräischen Lebens durch die Heiligkeit des Sabbaths, des siebenten Tages, der die Woche abschloß, geregelt. Die Wochenrechnung bestand für sich, konnte mit Monat und Jahr nicht in Einklang gesetzt werden und bildete ein selbstständiges Triebwerk, welches in sich selbst durch seine Bedeutung so viel Kraft besaß, daß es ohne Rücksicht auf andere Zeiteintheilungen die Ordnung der rechtlichen Verhältnisse bestimmen konnte. Unmittelbar kann auch sie nicht von

---

1) לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם sagt Jehova Num. 10, 10. zum Volke, solle der Ton der Posaune dienen.

2) Lev. 23, 24. 3) יוֹם תְּרוּעָה Num. 29, 1.

dem Gedanken Jehova's gesetzt seyn. Die Anschauung von der Heiligkeit der Siebenzahl, so daß diese göttliches Gesetz für die Welt des endlichen Geistes sey, hält den Gedanken noch in der Form der Aeußerlichkeit fest. Aus sich selbst konnte die Idealität Jehova's sich nicht dazu entschließen, daß sie eine Zahl als solche zum unendlichen Werthe des Weltgesetzes und der Norm für die Beziehung des Endlichen auf die schöpferische Macht der Gottheit erhöbe. Ist die Zahl das Gesetz in äußerer Form, so kann sie diese Bedeutung für den Geist auch nur durch die natürliche Anschauung erhalten haben, denn allein für diese ist das Natürliche in seinen Erscheinungen die wirkliche Realität des Göttlichen und des allgemeinen Gesetzes. Die empirische Voraussetzung für die Heiligkeit der Siebenzahl ist die sabäische Anschauung der sieben Planeten. Diese sind die Mächte, welche durch ihren Umschwung das innere Verhältniß des Universum hervorbringen und bewahren; sie durchströmen mit ihrer Kraft die Welt, sie sind die Wesenheit aller Dinge und wo der Mensch Ordnung und belebende Symmetrie verbreiten will, da muß er die Siebenzahl zum Gesetz erheben. Den Hebräern war noch von ihrer Heimath her jene sabäische Anschauung bekannt und in ihrem Naturdienste in Aegypten hatte dieselbe neue Kraft für sie erhalten. Sie besaßen in ihr die historische Bedingung, durch welche die Wochenrechnung bei den Aegyptern gesetzt war und konnten sich auch diese Consequenz ihrer eigenen Anschauung leicht aneignen. Durch die Fortbildung ihres reineren Bewußtseyns erlitt aber ihre Anschauung von der Siebenzahl eine wesentliche Veränderung. War für sie diese Zahl anfangs die Wesenheit der Dinge selbst, so wurde sie nun zur gesetzmäßigen Form der gegenseitigen Beziehung zwischen Jehova und der Gemeinde, als sie mit dem Gedanken der schöpferischen Macht Jehova's in Verbindung gesetzt war. Wenn der Schöpfer nach dem Rhythmus der Zahl, die dem Naturdiener als das Absolute galt, die Welt setzte, so ist die Sieben der Ausdruck der Vollendung vom göttlichen

Schaffen und die wesentliche Form vom Verhältniß Gottes zur Welt; am siebenten Tage hat Gott sein Werk vollendet, seine Beziehung zum Geschöpf zum Abschluß gebracht und so wurde die Siebenzahl das Gesetz für die Beziehung des endlichen Geistes auf Gott. Der Hebräer muß nun auch seine Beziehung auf Jehova am siebenten Tage zum Abschluß bringen und in seinem Leben den Rhythmus der Zahl befolgen, welche die Bestimmtheit des schöpferischen Willens ist.

Daß der Sabbath schon vor Moses seine besondere Feier gehabt habe, muß daraus geschlossen werden, daß das Gesetz außer den besonderen Opfern dieses Tages einen Gebrauch gebietet, der dem Volke nur verständlich war, wenn er schon vorher gegolten hatte. Es soll an jedem Sabbathe das Brot des Angesichts vor Jehova aufgelegt werden [1]). Das Angesicht kann in diesem Zusammenhange nur das Antlitz Jehova's seyn, d. h. das der Gemeinde zugewandte, zu ihr in Beziehung stehende Wesen der Gottheit, oder die Offenbarung Jehova's. Das Brot des göttlichen Angesichts ist dann die sättigende und erhaltende Kraft, welche der Offenbarung Jehova's und seiner Beziehung auf das Volk inwohnt. Als Symbol des höheren Lebens ist aber das Brot nicht ganz seiner natürlichen Bestimmtheit beraubt; auch diese wird von der symbolischen Anschauung noch als Moment festgehalten und das Brot des Angesichts bezieht sich auf die Offenbarung, durch welche das gesammte Leben, das leibliche wie das geistige unterhalten wird [2]). Die Sättigung, die vom Antlitz Jehova's ausgeht, ist die allgemeine, durch welche

---

[1]) לֶחֶם הַפָּנִים Exod. 25, 30.

[2]) Es wäre nur Bild, wenn es nur das geistige Leben bezeichnete, wie Bähr (Symbolik des Mosaischen Cultus, I. S. 428.) behauptet. Allein das konnte es nur später werden, als die Symbolik des Cultus bewußter Ausdruck des religiösen Gefühls geworden war. Auf dem Standpunkte des Gesetzes ist es Symbol, die natürliche Bestimmtheit gilt noch zugleich mit der Erhebung zum Geistigen, weil diese Erhebung in Form des Ahnens, des unmittelbaren Ergriffenseyns geschieht und nicht in der Weise der Reflexion.

der endliche Geist überhaupt sein Bestehen gesichert weiß. Am Sabbath wird aber dieß Brot vor Jehova aufgelegt, weil am siebenten Tage das Werk der Schöpfung zur Vollendung gekommen war und die schaffende Werkthätigkeit sich in der fortgehenden Erhaltung abschloß. Das Brot des Angesichts erinnert daher die Verehrer Jehova's an diese höchste Offenbarung des göttlichen Willens, der das Seyn des Geschöpfs fortwährend bestätigt.

Wenn wir nun voraussetzen müssen, daß schon vor dem Gesetze ein ähnlicher Gebrauch unter dem Volke bestand, so wird er auch Anfangs dieselbe natürliche Bedeutung gehabt haben als die Siebenzahl, mit der er auch schon vorher in Verbindung stehen mußte, wenn er vom Gesetz in so nahen Zusammenhang mit dem Wesen des Sabbaths gesetzt werden konnte. Diese natürliche Bedeutung war in der sabäischen Anschauung begründet. Die an heiligen Orten aufgestellten Brote bezeichneten die Fruchtbarkeit der allgemeinen Substanz der Natur und brachten das Wesen der Naturkraft unmittelbar zur Anschauung. Auch die Zwölfzahl der heiligen Brote war ein inneres Moment in der Bewegung der natürlichen Substanz, sie bezeichnete die zwölffache Gliederung, in der das allgemeine Leben der Natur seinen Verlauf habe, nämlich die Monate. Für das Gesetz freilich haben sie diese natürliche Bedeutung verloren, weil diese allmählig dem reineren Bewußtseyn, dem Gedanken Jehova's untergeordnet war. Als der hebräische Volksgeist in seinem innern Weben sich nach und nach aus der Knechtschaft, die ihn an die Anschauung der natürlichen Substanz kettete, hervorrang, veränderte auch jenes Symbol seine Bedeutung. Aus einer Darstellung des Göttlichen selbst wurde es zum Symbol der freien Beziehung Jehova's auf die Seinigen und verband es sich mit dem sittlichen Gehalt, der im Gedanken des Bundes zwischen Gott und seinem Volke liegt. Dieser Uebergang mußte schon früh geschehen seyn, da er durch die Zwölfzahl sehr erleichtert wurde. War diese zunächst der innere Canon des göttlichen Lebens, wie es im Naturproceß erscheint, so wurde sie als

die Zahl der Stämme Israel's ein Moment in der Beziehung Jehova's auf sein Volk, d. h. sie wurde die innere Bestimmtheit vom Bundesverhältniß, in welchem Jehova zu seinem Erbtheil steht. Was allmählig sich gebildet hatte, befestigte nun das Gesetz. Das Brot des Angesichts wurde zum Symbol des Segens, der im göttlichen Zweck liegt und auf die Erscheinung dieses Zweckes, auf das Volk unaufhörlich [1]) übergeht. Zwölf Brote wurden aber aufgelegt [2]), weil der Bund, durch welchen das Volk Inhalt des göttlichen Zwecks ist, die zwölffache Beziehung auf die einzelnen Stämme in sich zur Einheit zusammenschließt.

Der wirkliche Genuß des Symbols war vom Gesetze den Priestern, der obern levitischen Familie vorbehalten. Sie beschäftigten sich unmittelbar mit dem Allgemeinen und waren dadurch gewürdigt, das Symbol der göttlichen Beziehung zu genießen und im Genuß den geistigen Segen der Offenbarung zu empfinden. Sie aßen das Brot, das in der vorhergehenden Woche vor Jehova gelegen hatte, wenn am Sabbath das neue für die folgende Woche aufgelegt wurde.

Vom Anfange des Jahres an sind also die Abschnitte des bürgerlichen Lebens im Grunde nur Momente der Beziehung des Volkes auf Jehova und der Kalender ist der Canon für die Bewegung des religiösen Geistes. Die Priester, die das allgemeine Interesse des Volks in sich concentriren, bestimmen auch die Ordnung für das Ganze, wenn sie am Neumond das Gedächtniß Jehova's in verstärktem Maaße feiern, mit dem Sündopfer die Gesammtschuld des Volkes sühnen und am Sabbath das Symbol des Bundes im Namen des Volks genießen und von Neuem wieder vor Jehova auflegen. Aber ihre ordnende Thätigkeit erstreckt sich auch bis auf den Tag herab, so daß auch dessen Anfang durch das Licht der Religion verklärt wurde.

Morgens und Abends sollte ein jähriges Lamm mit der

---

1) Das Brot heißt daher לֶחֶם הַתָּמִיד Num. 4, 7.

2) Lev. 24, 5—9.

Zugabe des Trank- und Speisopfers Jehova dargebracht werden [1]). Die Opfer des Sabbath's und der Neumonde kamen zu diesen täglichen Opfern immer hinzu. Des Abends und Morgens wurde außerdem vor Jehova der heilige Weihrauch geopfert, und am Abend wurden die Lampen des siebenarmigen Leuchters angezündet [2]). Es ist gewiß, daß das Gesetz, als es diesen Leuchter vor Jehova zu stellen befahl, nicht an die sabäische Anschauung der sieben Planeten dachte. Dem gesetzlichen Bewußtseyn lag diese Beziehung auf das Natürliche fern. Aber der historische Ursprung dieses Leuchters kann nicht allein im idealen Princip des hebräischen Geistes liegen. Die Verzierungen, die am Leuchter angebracht sind, die Blumenkelche, die Aepfel und Blüthen weisen auf eine andere empirische Voraussetzung hin, aus der er hervorgegangen ist, nämlich auf die Anschauung des Naturlebens, wie es durch den Proceß des Lichtes bedingt ist. Das Licht aber war nach dieser Anschauung das Göttliche selbst und sein Kreislauf wurde durch die sieben Wandelsterne beherrscht. Der Leuchter vereinigte in sich das Symbol des allgemeinen Princips und des Lebens, welches von diesem durchdrungen ist, und das Ganze, nämlich der Stamm mit den Seitenzweigen, welche die sieben Lampen trugen und mit Blüthen, Blumenkelchen und Früchten verziert waren, bildete als Baum das Universum ab, das von der göttlichen Substanz den Keim alles Lebens empfängt. Im Gedanken Jehova's verlor allmählig der Leuchter die Bedeutung, daß er die Darstellung der Substanz selber sey, die Erhabenheit der freien Subjectivität schwang sich über ihn hinaus und wie er nun zwischen dem substanziellen Subject und dem Volke stand, so wurde er Symbol von der erleuchtenden Beziehung, in der sich Jehova seinen Dienern offenbare. Das Licht war nun der Abglanz der göttlichen Heiligkeit geworden, welche die Welt des endlichen Geistes verklärt und läutert und die Blüthen und Früchte, welche der Leuchter

[1]) Exod. 29, 38—42. [2]) Exod. 25, 31—39. 30. 7. 8.

trägt, lassen den anschauenden Geist die frische, treibende Kraft ahnen, mit der sich der göttliche Zweck in seiner Erscheinung, in dem Volke, regt. In dieser Bedeutung als Symbol der erleuchtenden und befruchtenden Kräfte, die von Jehova auf das Volk herniedersteigen und die Gemeinde zum strahlenden Abbild der göttlichen Heiligkeit umschaffen, steht der goldne Leuchter da, wenn das Gesetz befiehlt, ihn täglich des Abends vor Jehova anzuzünden. Da nun der Tag bei den Hebräern von einem Sonnenuntergang zum andern gerechnet wurde, so erhielt der Leuchter eine noch größere Bedeutung. Der Aufgang seines heiligen Lichtes bezeichnete den Anfang des Tages und den Uebergang von einem Tage zum andern mußte der Hebräer gesetzlich mit dem Gedanken machen, daß nun das Licht der göttlichen Offenbarung von neuem seinen ungetrübten Schein über die Gemeinde ausgieße.

Dieß betrifft die allgemeine Ordnung des Lebens. Die polizeiliche Macht des Gesetzes greift von hier aus auch in die einzelnen Verhältnisse der Gesellschaft ein und sorgt zunächst dafür, daß der Besitz der Familie gegen die Willkühr der Einzelnen gesichert sey und auch in dem Verkehr, der zur Befriedigung der Bedürfnisse getrieben wird, nimmt sie das Recht des Allgemeinen gegen die Selbstsucht in Schutz. So gebietet das Gesetz, daß richtiges Gewicht und Maaß gebraucht werde und das Allgemeine, welches durch den Betrug im Handel verletzt wird, ist unmittelbar der göttliche Wille. Als der wirkliche Hüter über die Richtigkeit des Maaßes und Gewichts wird das Gericht betrachtet [1]) und noch nicht vorzugsweise der Stamm Levi, dem erst später diese polizeiliche Aufsicht über den bürgerlichen Verkehr übertragen wurde [2]). Doch ist der Anfang zu einer solchen Organisation der Polizei schon darin gegeben, daß dem allgemeinen Stande ein Theil des jährlichen Ertrages, der vom Besitz der übrigen gewonnen wurde, geweiht werden mußte.

[1]) Lev. 19, 35. [2]) I. Chron. 23, 29.

Hier hatten die Leviten besonders darüber zu wachen, daß das Recht des Allgemeinen, dem sie dienten, auch unverkürzt anerkannt würde, und sie hatten so von selbst die oberste Aufsicht über das Maaß, das im gewöhnlichen Verkehr gebraucht wurde. So bestimmt auch das Gesetz den Werth vom Sekel des Heiligthums [1]), nicht als ob es ihn von einem andern auch gültigen Sekel des gewöhnlichen Lebens unterschiede — einen solchen Unterschied des Bürgerlichen und Religiösen kennt ja das Gesetz nicht — sondern es versteht darunter das richtige und vollkommne Gewicht, welches vom Heiligthum aus unverfälscht erhalten werden sollte.

Systematischer mußte die polizeiliche Aufsicht über ein andres Gebiet des täglichen Lebens und Verkehrs ausgebildet werden, gerade weil es in eine größere Zufälligkeit auseinandergehen kann und der Willkühr mehr Raum giebt. Durch den Zusammenhang der Einzelnen in der Gesellschaft erhält Vieles den Character des Unrechts und des Unsittlichen, was es nicht wäre, wenn man den Einzelnen in abstracter Weise aus diesem Zusammenhang hinwegdenken wollte. Was als Unrecht gilt, ist in den verschiednen Volkskreisen nach dem Princip, welches sie zusammenhält, auch verschieden bestimmt und die polizeilichen Bestimmungen sind sich danach sehr ungleich und oft einander entgegengesetzt. Für den Hebräer ist das Princip, in dem seine Persönlichkeit besteht und durch welches er mit den andern in Zusammenhang gesetzt ist, der Wille Jehova's, der als der heilige der Befleckung durch die natürliche Macht entzogen ist und vom endlichen Geiste, der mit ihm in Verbindung stehen will, verlangt, daß er dem Natürlichen auch keinen Einfluß auf sich gestatte. Zunächst folgten hieraus die Bestimmungen über die Reinigkeit.

---

[1]) Exod. 30, 13. Mit dem Sekel ist zugleich das Gewicht und das Geld bestimmt, da das letztere, wenn es auch schon für den Umtausch gezeichnet war, doch gewogen wurde.

B.

Die Reinigkeit und die Aufhebung der Befleckung.

Der Natur so hohe Bedeutung zu geben, daß er durch sie verunreinigt werden könne, das ist dem Geiste nur dann möglich, wenn er selbst ihrer Macht verfallen ist und sein Selbstbewußtseyn ihrer Herrschaft noch nicht entzogen hat, d. h. auf dem Standpunkt der Naturreligion. Hier ist das Natürliche die unmittelbare Erscheinung des Geistes, so daß es als diese äußere Existenz selbst als das Geistige und Allgemeine gilt, und es kann daher dem endlichen Geiste eine wesentliche Bestimmtheit mittheilen. Wenn die Anschauung eines Volks, wie die der Parsen, in der Natur die Erscheinung der streitenden göttlichen Principien sieht und der Mensch nur dem Einem dieser Principien folgen soll, dann ist die leibliche Berührung dessen, was dem andern Princip angehört, auch eine Affection des Geistes, körperliche Verunreinigung ist Sünde und die Reinheit des Leibes ist Heiligkeit. Der äußerste Gegensatz zu dieser Weltanschauung ist die christliche, nach welcher der Geist nur durch sich selbst verunreinigt werden kann und nicht durch etwas Natürliches. Daß der Hebräer noch auf dem Standpunkt des Gesetzes dem Natürlichen eine verunreinigende Kraft zuschreiben kann, erscheint auf den ersten Anblick auffallend, da er doch durch den Gedanken Jehova's in ein ganz anderes Verhältniß zur Natur gestellt seyn sollte. Denn hat die Macht Jehova's der Natur ihre Selbstständigkeit genommen, so sollte doch das Natürliche die wesentliche Bestimmtheit des Geistes nicht mehr alteriren und der Genuß eines Thieres oder die Berührung eines Leichnams den Geist nicht mehr verunreinigen können. Allein das eigne Wesen dieses Standpunktes mußte noch dem Natürlichen eine gewisse Macht dem Geist gegenüber zuschreiben.

Jehova nimmt der Natur ihre Selbstständigkeit, so daß sie nichts mehr für sich gilt und den Geist auch nicht bis in seinen tiefsten Grund, wo das Gute und Böse allein ihren

Ursprung haben, afficiren könnte. Der Wille Jehova's ist die Idealität des Natürlichen, also allein die bestimmende Macht desselben und für die Natur nicht mehr bestimmbar. Aber Jehova kämpft auch noch für seine Selbstständigkeit. Er hat für seinen Hervorgang im Bewußtseyn die Anschauung zur Voraussetzung, daß die natürlichen Mächte wirklich geltende seyen, und indem er gegen diese eifert, erkennt er sie nach einer Seite hin als wirkliche an, wenn er ihnen nach seiner Erhabenheit auch das wirkliche Seyn abspricht. Auf dem Gebiet dieses Kampfes erscheint nun das Natürliche, sobald es dem Gefühl irgendwie entgegen ist, als eine dem Geiste wirklich widerstrebende Macht, als unrein und durch seine Berührung auch den Geist verunreinigend. Diese feindliche Macht wird dem Natürlichen besonders in den Fällen zugeschrieben werden, in welchen es für sich und in eigner Willkühr zu wirken scheint und wo es vom Geiste nicht durchdrungen und gebändigt ist. Die Materie beweist in solchem angemaßten Wirken ihre Selbstsucht und sie kann dadurch die Seele, die mit ihr in diesem Zustande in Berührung kommt, beflecken.

Jehova als der Heilige hat sich dieser Befleckung durch das Natürliche entzogen und seine Heiligkeit verzehrt den Gegensatz, der sich dann erhebt, wenn die natürliche Erscheinung sich der verklärenden und durchdringenden Macht des Geistes entzieht. In der Beziehung auf Jehova muß sich nun auch der Israelit als heilig beweisen und seine Seele durch die natürliche Unreinigkeit nicht beflecken [1]). Weil die Befleckung die Beziehung auf Jehova unterbrach, denn mit ihm soll nichts Unreines in Berührung treten, so war sie ein religiöses Vergehen und die äußere Erscheinung der Sünde und des ungesetzlichen Wesens. Das religiöse Gewissen mußte sie beständig fliehen und haftete sie an einem der Diener Jehova's, so eiferte dieser, daß die äußere Erscheinung der Sünde aufgehoben werde, und sie wurde durch religiöse Sühne getilgt.

[1]) Lev. 11, 44. 45.

Als unrein galten einige Thiere in Bezug auf den Genuß, sie durften nicht gegessen werden. Unter den vierfüßigen Thieren war nur der Genuß von denen erlaubt, welche die Klauen spalten und wiederkäuen, unter den Fischen der Genuß von denen, welche Floßfedern und Schuppen haben; eine so bestimmte Maxime aber, nach welcher das Verbot regulirt wäre, läßt sich bei den Vögeln nicht entdecken [1]).

Der Grund dieser Verbote kann nicht in dem äußern Zweck liegen, daß das Volk von andern heidnischen Völkern abgesondert werden sollte, denn den Genuß eines Thieres für Verunreinigung der Seele und für Sünde zu halten ist gerade eine Anschauung, die der Naturreligion angehört, und die Hebräer standen mit dieser noch in einem innern Zusammenhange, wenn sie jene geistige Kraft der Natur zuschrieben. Das Gesetz spricht zwar so, als ob es die Bestimmung der Hebräer, ein abgesondertes Volk zu seyn, mit der Beobachtung des Unterschieds unter den Thieren in Verhältniß setze [2]), allein das thut es nur, weil es die Heiligkeit des Lebens auf die Scheu im Genuß der Thiere gründet und es fragt sich deshalb immer noch, wie konnte es der Thierwelt diesen Einfluß auf die Heiligkeit der Seele beimessen. Eine äußere Ableitung dieser Verbote von dem Zendvolke genügt auch nicht. Denn erstlich haben sie im Parsismus einen andern Sinn, da sie hier die Anschauung voraussetzen, daß das geistige Princip, Ahriman, die unreine Kraft in den natürlichen Erscheinungen sey; diese Geist und Natur vermischende Anschauung können wir aber bei den Hebräern nicht voraussetzen, und sodann mußte doch im hebräischen Princip selbst ein Moment seyn, welches die Aneignung einer fremden Anschauung vermittelte und dieß wäre der innere Grund jener Verbote. Ohnehin ist der Abscheu vor dem Genuß mancher Thiere nach seinem empirischen Ursprung in einem unwillkührlichen Gefühl gegeben und das konnte sich, weil es allgemein-menschlich ist, auch von selbst bei den Hebräern

[1]) Lev. 11, 2—31. 41—44. [2]) Lev. 20, 25. 26.

äußern. Das Gefühl jenes Abscheues vor manchen Thieren gründet sich überhaupt auf einen Gedanken, der sich unmittelbar mit ihrem Anblick verbindet, aber als solcher bei den ältesten Völkern nicht für die Reflexion hervortrat, und entweder in mythischer Weise, wie bei den Persern, oder ethisch wie von den Israeliten objectivirt wurde. Es ist dieß der Gedanke, welcher das Selbstische in der Thierwelt sieht und unwillkührlich davor schaudert, daß es durch den Genuß mit Leib und Seele in die nächste Berührung komme. In der Klugheit des Pferdes z. B. und des Hundes scheint das Selbstische als Verstand zu wirken, in den Raubthieren wüthet es als die Sucht der Zerstörung, als eine feindliche Spannung gegen das übrige Leben, in kriechenden Thieren als lauernde Tücke und in Geschöpfen, die dem Gefühl den Eindruck des Häßlichen machen, scheint es sich gegen die Ordnung und Symmetrie der Welt abzusperren und sich eigne Schöpfungskraft angemaßt zu haben. Wenn der gebildete Mensch zum Bewußtseyn gekommen ist, daß die Erscheinungsform der Natur die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit sey, so weiß er, daß die Anschauung des Selbstischen in der Natur nur eine bildliche sey und die Uebertragung von geistigen Verhältnissen in das Naturleben wird ein Gleichniß. Der Gegensatz zu dieser Freiheit des Geistes ist der Standpunkt der Naturreligion, auf welchem das Natürliche, das Thier als unmittelbare Erscheinung des Geistigen betrachtet wird und nach dem verschiedenen Princip der Anschauung das Göttliche schlechthin oder vom Bösen beseelt seyn kann. Der Hebräer schwankt noch zwischen beiden Formen der Naturbetrachtung. Das Selbstische schreibt er den unreinen Thieren nicht nur in Form des bewußten Bildes und Gleichnisses zu, er führt es aber auch nicht auf ein böses Princip zurück, welches jene Thiere beseele, sondern die symbolische Anschauung ist es, die ihm hier eigen ist. Die Thiere, welche das Gesetz unreine nennt, sind ihm Symbol des Selbstischen, Unheiligen,

der Abscheu gegen sie ist ein religiöser und der heilige Verehrer Jehova's darf sich durch ihren Genuß nicht beflecken.

Diese symbolische Bedeutung hat das Natürliche auch, wenn das Gesetz die äußere Verunreinigung verbietet. Er verunreinigte die Berührung alles Gestorbenen. Wer das Aas eines reinen, so wie eines unreinen Thiers berührte, war für den ganzen Tag, d. h. bis zum Abend unrein [1]). Selbst das Hausgeräth, in welches das Aas eines unreinen Thiers fällt, war unrein und pflanzte also die Unreinheit fort. Der Leichnam eines Menschen verunreinigte den, der ihn berührte, auf sieben Tage und auf eben so lange machte die Wohnung, in der ein Mensch gestorben war, alle, die in sie ein= und ausgingen, unrein [2]). Es verunreinigte ferner der männliche Saamenfluß, das unwillkührliche nächtliche Entgehen des männlichen Saamens, der weibliche Blutfluß, der Beischlaf [3]) und die Wöchnerin war sieben Tage unrein, wenn sie mit einem Knaben niedergekommen war und vierzehn Tage, wenn sie ein Mädchen geboren hatte [4]). Als das Aeußerste der Unreinigkeit wurde aber der Aussatz betrachtet und er war daher der Gegenstand der größten polizeilichen Wachsamkeit [5]).

Die verständige Rücksicht auf die Gesundheit leitete das Gesetz und die Volksanschauung, aus der es hervorgegangen war, in keiner Beziehung. Das leibliche Wohl der Einzelnen und der Gesellschaft war eine accidentelle Folge der gebotenen Reinigkeit, aber mit Willen und Bewußtseyn richtete sich das Gesetz bei jenen Anordnungen auf die Reinheit der Seele und auf die Erhaltung des unbefleckten Verhältnisses zwischen Jehova und dem Volk. Die leiblichen Zustände, die als verunreinigend gelten, haben das Gemeinsame, daß die Materie in ihnen sich der bestimmenden Gewalt des Geistes entzieht und ein Leben für sich führt. Wie sie ihren selbstständigen Proceß am leben=

---

[1]) Lev. 11, 8. 11. 24. 39. [2]) Num. 19, 11—15.
[3]) Lev. 15, 2—28. [4]) Lev. 12, 2—5. [5]) Lev. 13.

digen Leibe durch Ausflüsse zu erkennen giebt, so beweist sich am Leichnam die Gährung ihrer freigelassenen Kräfte durch die Fäulniß und diese wie jene Ausflüsse erscheinen als Ausbrüche ihrer Selbstsucht. So aber soll kein Hebräer nach seiner Bestimmung leben, daß er die natürliche Erscheinung des Selbstsüchtigen an seinem Leibe für gering achte und für so unbedeutend, als ob er auch mit ihr behaftet zu Jehova ungehindert in Beziehung treten könne. Er muß das Eigenwillige auch in der natürlichen Erscheinung fliehen und wenn es an ihn herangekommen ist, tilgen. Sein religiöser Hypochonder darf nie ruhen und muß immer geschäftig seyn, die Materie in die Schranken des Geistes zu bannen.

In diesen Bestimmungen giebt das Gesetz der Natur ein geistiges Verhältniß zum Geiste, so daß sie mit diesem in ethische Beziehung treten kann. Wenn sie dem Menschen als die Erscheinung des ungeordneten, selbstsüchtigen, vom geistigen Gesetz nicht durchdrungenen Wesens anhaftet, verunreinigt sie seine Seele und zieht sie ihn in die Sphäre der Sünde hinein. Es ist also eine sehr reale Kraft, welche das Gesetz der äußern Befleckung zuschreibt und wir würden diese Kraft sehr schwächen und das Gesetz wie den Volksgeist der Spielerei beschuldigen, wenn wir annehmen wollten, die leibliche Reinheit und Unreinheit habe nur als Bild die geistigen entsprechenden Zustände bedeutet [1]). Als Symbol war

[1]) Die verständige Kategorie des Bildes und Gleichnisses trägt z. B. noch Winer in die ganze Sache, wenn er (Biblisches Real-Wörterbuch. Zweite Auflage. I. 1. S. 371.) sagt: „die körperliche Reinheit war das Symbol der innern Reinheit, wurde aber vom Volke mit jener verwechselt oder für den unmittelbaren Zweck angesehen," d. h. für das Gesetz sey die leibliche Reinheit Bild, für das Volk mißbräuchlich Sache selbst gewesen. Wozu hätte aber das Gesetz für ein bloßes Bild der Unreinheit Sündopfer vorgeschrieben, wenn es im Bilde nicht die Erscheinung der Sache selbst gesehen hätte. Auch Hengstenberg hält den Unterschied von Bild und Symbol nicht fest genug, wenn er in seinen Bemerkungen über die Reinigkeitsgesetze (Christologie des A. T. III. S. 594. und S. 663.) sagt: „was an dem Aus-

vielmehr die Unreinheit die unmittelbare Erscheinung der Sünde und als solche wurde sie von den Dienern des

---

sätzigen gethan wird (nämlich seine Ausschließung aus dem heilgen Lager oder der heiligen Stadt) geschehe eigentlich an dem Sünder," als ob der Aussätzige, der äußerlich Unreine, als solcher von dem innerlich Unreinen noch verschieden sey. Daß die äußere Unreinheit nur Bild der Sache gewesen sey, diese Vorstellung spricht Hengstenberg deutlich aus, wenn er sagt: „Gott sorgte dafür, daß gewöhnlich Bild und Sache zusammentrafen, nämlich, daß gewöhnlich nur wirkliche Sünder von dem Aussatz getroffen wurden." Aber von solchen Reflexionen findet sich im Gesetz keine Spur und ganz ausgeschlossen werden sie bei der Unreinheit des weiblichen Blutflusses, bei der Berührung eines menschlichen Leichnams, die sich die Verwandten doch zuziehen müssen u. s. w. Die äußere Erscheinung war nicht eine solche, zu der erst die innere geistige Unreinheit noch besonders hinzukam, sondern als Symbol war sie in sich selbst das Daseyn des Geistigen. Wenn der Hebräer z. B. einen Leichnam berührte, so fühlte er sich auch geistig afficirt und er glaubte mit dem Reich des Natürlichselbstischen in geistige Gemeinschaft getreten zu seyn.

Beiläufig bemerkt hier der Verf. etwas über seine Anordnung dieses Abschnittes, was freilich nur für die Leser nöthig seyn könnte, die ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der Darstellung sich an einzelne Worte halten, diese in dem Sinne, den sie außer dem Zusammenhang haben, fassen und sie dann dem Ganzen, wie sie es sich wieder denken, widersprechend und anstößig finden. Der Verf. hat die Bestimmungen über die Reinigkeit polizeiliche genannt. Er hat dieß gethan, weil in der Polizei die Einzelnen sich noch nicht in der sittlichen Totalität des Staats zusammenschließen, sondern durch eine äußere Ordnung vom Allgemeinen umspannt werden. Im neuern Staat sorgt die Polizei für das allgemeine Wohl, wenn sie den Gliedern der Gesellschaft die Reinlichkeit zur Pflicht macht. Weil nun das Allgemeine, in welchem der Hebräer die Pflicht der Reinheit begründet, der Wille des heiligen Jehova's ist, so daß die Unreinheit als Erscheinung der Sünde und die Reinheit als religiöse Vollkommenheit gilt, darum hören die betreffenden Bestimmungen nicht auf, polizeiliche zu seyn, so wenig hier die Besitzverhältnisse rechtliche zu seyn aufhören, weil sie unmittelbar religiöse sind. Es ist nur falsch, wenn man, wie Michaelis, die Religion als Mittel für polizeiliche Zwecke erklärt und dabei übersieht, daß vielmehr die religiöse Substanz es ist, die sich in den rechtlichen und polizeilichen Bestimmungen zur Erscheinung bringt. Fordert man, daß wenigstens gesagt werde: theokratisches Recht, theo-

Gesetzes, den Priestern behandelt. Wer unrein geworden war, mußte sich entweder durch Waschung des Leibes von der Erscheinung der Sünde befreien oder in einigen Fällen z. B. beim männlichen Saamenfluß oder beim weiblichen Blutfluß oder beim Aussatz vollzog der Priester die Reinigung durch ein Sündopfer am achten Tage nachher, wenn das leibliche Uebel vergangen ist. Vor der Reinigung und Aussöhnung mit Jehova war der Unreine ausgeschlossen vom Umgange mit den Dienern Jehova's, seine Unreinheit unterbrach seinen Zusammenhang mit diesen wie mit Jehova selbst.

Für die Fälle, in denen die Unreinigkeit durch die Berührung eines menschlichen Leichnams oder durch das Betreten eines Todtenhauses entstanden war, ist sogar eine besondre Art des Sündopfers geboten [1]). Es sollte eine rothe Kuh genommen, von einem Priester hinaus vor das Lager geführt werden und der Priester sollte sie hier schlachten lassen. Roth mußte die Kuh seyn, nach einer Anschauung, die das Volk in Aegypten sich angeeignet hatte, daß roth die Farbe des Bösen sey, denn in Aegypten war sie Farbe des Typhon, des bösen Gottes. Außerhalb des Lagers sollte die Kuh geschlachtet werden, weil sie die Trägerin des Bösen, Sündhaften und Unreinen war und dasselbe aus der Mitte des Volks hinweggeschafft werden sollte. Nicht der Hohepriester selbst durfte die Ceremonie leiten, weil er aus der Mitte des Volks nicht herausgehen durfte, weil der, welcher den Ritus besorgte, bis auf den Abend unrein wurde und das Ganze überhaupt etwas Gedrücktes hatte. Nur vom Blute der Kuh wurden einige Tropfen gegen das Hei-

---

kratische Polizei u. s. w., so ist das bloße Wort theokratisch, welches als solches nur den Anklang des Religiösen hervorruft, vielmehr durch die Entwickelung der Sache aus einander zu setzen und aus dieser kann allein hervorgehen, was das Rechtliche und Polizeiliche im hebräischen Leben heiße. Ohne diese Entwickelung sind Recht, Polizei, Staat, Verfassung u. s. w. auch nur Worte, die im Bewußtseyn nach seinem sonstigen Inhalt verschieden widerklingen können und also zufällig sind.

[1]) Num. c. 19.

ligthum gesprengt, um die Beziehung des Acts auf Jehova darzustellen. Sonst aber wurde Alles von ihr verbrannt, ihr Fell und Fleisch mit dem Eingeweide. Auf den Brand wurde Cedernholz und Ysop und mit Coccus gefärbte Wolle geworfen und durch diese Symbole des Lebens angedeutet, daß mit dem Tode dieses Opfers die wiederbelebende Kraft für die Unreinen gegeben sey. Zuletzt wurde die Asche der verbrannten Kuh gesammelt und außerhalb des Lagers an einem reinen Orte bewahrt. Wer sich nun an einem menschlichen Leichnam verunreinigt hatte, mußte sich mit fließendem Wasser besprengen lassen, in welches von jener Asche hineingethan war. Die Kuh war als Sündopfer für die Unreinigkeit dargebracht und die Beziehung des Opfers auf den Verunreinigten sollte durch jene Besprengnng ausgedrückt werden.

In der gesetzlichen Wache über die Reinheit handelt es sich noch um die Berührungen mit den einzelnen Ausbrüchen des Selbstischen, wie sie in der vom Geist noch nicht vollständig beherrschten Natur vorkommen. Als geistige Schuld sind sie zwar zu allgemeinrr Bedeutung gekommen und als Sünde zur Heiligkeit Jehova's in Beziehung gesetzt. Aber in diesem Gegensatze mußte die Heiligkeit Jehova's auch die andre Seite noch in ihrem wirklich allgemeinen Umfang feindlich von sich stoßen, nämlich die Unterwerfung des Geistes unter die Naturmacht überhaupt bekämpfen.

C.

Das Verbot des Naturdienstes.

Das Natürliche überhaupt soll der Hebräer nicht als das Substanzielle verehren, denn er würde dadurch die Ehre, die er dem allein substanziellen Subject schuldig ist, einem Andern preisgeben und die freie Macht des Geistes schimpflich verrathen. Sein Selbstbewußtseyn und die freie Persönlichkeit soll er aus dem Willen Jehova's empfangen, als göttliches Geschenk bewahren und nicht der Natur unterwerfen. Erkennt er diese als seine wesentliche Macht an,

so fällt er von Jehova ab und hebt er den Unterschied der freien Subjectivität und des Natürlichen auf. Das Gesetz eifert daher gegen den Naturdienst und bekämpft die natürliche Entzückung der Träumer, Todtenbeschwörer, überhaupt derjenigen, welche unter dem Volke die Herrschaft des natürlichen Bewußtseyns unterhielten und in Verbindung mit diesen Formen der Naturbegeisterung verbietet es den Abfall von Jehova.

Das gesetzliche Bewußtseyn hatte sich erst durch seinen Inhalt, noch nicht in der Form des Selbstbewußtseyns über die Form der natürlichen Begeisterung erhoben und konnte sich daher nicht mit sicherer Ruhe dagegen abschließen. Es bekämpfte seinen Feind sogar als einen solchen, der noch wirkliche Macht in sich habe. Das Princip fällt hier in denselben Widerspruch, den es in allen Seiten seiner Entwicklung noch enthielt. Wie Jehova die Götzen aus der Sphäre des Seyns ausschließt und sie bekämpft, wie die Natur in der Heiligkeit Jehova's ideell gesetzt ist, so daß sie die Bestimmtheit des Geistes nicht mehr angreifen kann und sie doch die Seele noch verunreinigen kann, so betrachtet das Gesetz die Naturdiener, die Träumer und falschen Propheten als Diener der nichtigen Götzen und doch kann es sich nicht davon losreißen, ihnen ein lebendiges Princip zuzuschreiben. Es warnt vor ihnen als solchen, die ein Dämonium, einen Wahrsagergeist in sich haben, und setzt sogar den Fall als möglich, daß ihre Weissagungen eintreffen könnten [1]). Dieser Widerspruch erklärt sich wieder aus der Natur des gesetzlichen Standpunkts. Mit dem Hervorgang des Gesetzes war erst der Kampf mit dem Gegensatz gegeben, der Feind war noch da, ja er war sogar jetzt als Feind zu Bedeutung gekommen nnd sollte erst vernichtet werden.

Die Naturbegeisterung und das gesetzliche Bewußtseyn standen selbst durch die Form des Selbstbewußtseyns in innerer Berührung. In der Entzückung geräth das Selbstbe-

---

[1]) Deut. 13, 2. 3.

wußtseyn des Naturdieners außer sich und die Stelle des Selbst's wird von der natürlichen Substanz eingenommen. Der Geist verliert also die Freiheit, in der er seine Gesetze aus sich selbst nimmt, und er dient einer ihm ursprünglich fremden Macht, die ihm äußerlich ihre Gesetze vorschreibt. Das gesetzliche Bewußtseyn muß nicht weniger sein Selbstbewußtseyn aufgeben, wenn es das Gesetz zu seinem Inhalte macht. Denn das Gesetz erscheint dem Hebräer als der Wille eines Andern und nicht als die Bestimmtheit seines eignen, persönlichen Willens. Beide Seiten des hebräischen Lebens berühren sich in der Mitte dadurch, daß sie ihr Selbstbewußtseyn einer fremden Gewalt außer ihnen hingegeben haben; aber mit der heftigsten Spannung richtet sich die gesetzliche Seite gegen die Naturdiener, weil diese den Geist nicht in einer höhern Weise für den Verlust des Selbstbewußtseyns entschädigen. Denn die Substanz, in welche sich das Selbstbewußtseyn des gesetzlichen Geistes verliert, ist Jehova als freie Subjectivität, als ein Wille mit sittlichem Inhalt und als unendliches Selbstbewußtseyn. Der Geist bezieht sich daher in Jehova auf sein unendliches Wesen, aber nur an sich noch, er hat darin noch nicht sein wirkliches Selbstbewußtseyn, er hält dasselbe im gesetzlichen Zwange nur gewaltsam fest und bestreitet mit derselben Gewaltsamkeit sein natürliches Gegenbild in den falschen Propheten. Diese werden mit dem Tode bestraft.

Wie der endliche Geist sich selbst vom Natürlichen losreißen soll, so muß er auch sein unendliches Wesen in Jehova stets von der natürlichen Schranke frei erhalten. Er darf sich kein Bildniß von Jehova machen, denn damit würde er die freie Subjectivität aus ihrer Unendlichkeit in das Natürliche herabziehen und von Jehova zu andern Göttern abfallen [1]). Auch den Bruder, den Sohn und die Tochter, das Weib, das in seinen Armen liegt, und den Freund, der ihm so lieb wie sein Herz ist, soll der He-

[1]) Exod. 20, 3—5.

bräer schonungslos dem Tode weihen, wenn einer von ihnen ihn heimlich zum Abfall überreden wollte. Seine Hand soll die erste seyn, die einen Solchen tödtet [1]).

Bilderdienst und Abfall von Jehova, also Götzendienst ist dem Gesetze dasselbe und das Verbot von beiden ist nach seiner Meinung nur Eines, so wie auch dem Volke, wenn es sich der natürlichen Anschauung ergab, der Götzendienst nur Anbetung Jehova's in einem Bilde war; denn Jehova war der gemeinschaftliche Mittelpunkt der entgegengesetzten Richtungen des hebräischen Volksbewußtseyns. Im Götzen wollte der Hebräer Jehova selbst verehren, er machte sich also im Götzendienst des vom Gesetz verbotenen Bilderdienstes schuldig. An sich aber war der Bilderdienst nicht mehr die wirkliche Beziehung auf Jehova. Denn die bildliche Anschauung konnte weder willkührlich ersonnen, noch bloß formell aus dem Heidenthum genommen werden, sondern sie lehnte sich an heidnische Vorstellungen an und führte diese in die Anbetung Jehova's unter Bildern ein. Ueberhaupt wäre es nur die abstracte und in der Wirklichkeit unmögliche Trennung von Form und Inhalt, wenn man annehmen wollte, der Hebräer habe Jehova in einem Bilde verehren und doch dabei den wirklichen und vollen Gehalt der reinen Vorstellung von Jehova mit der Anbetung des Bildes vereinigen können. Die bildliche Anschauung allein schon zog den Gedanken Jehova's in die Sphäre der Unfreiheit und Natürlichkeit herunter, war also im Grunde Abfall vom idealen Princip.

Das Gesetz betrachtet daher beide Fälle ganz richtig und so, wie es mußte, wenn es sie in gleicher Weise wie das Volk für identisch erklärte. Von seinem höhern Standpunkte aus mußte es nur die Sache entgegengesetzt auffassen. Es konnte die Idealität und Heiligkeit Jehova's im Bilde nicht wieder erkennen und nennt es einen andern Gott, als der ist, den es im Bewußtseyn trägt. Bilderdienst ist ihm

[1]) Deut. 13, 7—10.

Abfall von Jehova und Götzendienst und das Verbot von beiden nur Eins [1]). Durch die Sorge des Gesetzes, daß der Hebräer und alle Hebräer in ihrer Gesammtheit von den natürlichen Mächten sich frei halten und im reinen Gedanken Jehova's in die allgemeine Substanz ihres Lebens sich erheben sollen, wird der allgemeine Zweck ihres Lebens gesetzt und die Gestalt, in der er erscheint, ist der Staat. Dieser Uebergang zum Staat geschieht in der Form, daß der Hebräer den Willen Jehova's als die Voraussetzung aller besondern rechtlichen und sittlichen Verhältnisse weiß und Jehova die allgemeine Form seines Willens wirklich als die Idealität jener Verhältnisse setzt. Der Hebräer sieht aber den allgemeinen Zweck seines Lebens schon in den besondern Verhältnissen des Rechts, in seinem Familienleben und den Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft. Darum

---

[1]) Die Betrachtungsweise des Gesetzes ist demnach nicht richtig aufgefaßt, wenn Michaelis (Mos. Recht §. 245.) sagt: „Bilderdienst, dem wahren Gott erzeigt, war zwar ein Verbrechen, aber nicht Hochverrath oder Verbrechen gegen die Staatsgrundgesetze." Neuerlich ist diese Auffassung wieder vertheidigt von Züllig (Studien und Kritiken. 1837. Heft I. S. 105.): „Nicht Götzenbilder seyen es, die hier (Exod. 20, 4.) verboten werden, sondern Jehovabilder, d. i. symbolische Darstellungen Jehova's." Aber das ist nur richtig nach der Anschauung des Volkes, nicht nach der des Gesetzes. Dagegen behauptet Sonntag (Ebend. Heft II. S. 255.): „das Wort פֶּסֶל bedeute, wenn von verbotenen Bildern die Rede sey, immer ein Götzenbild." Vom Standpunkt der gesetzlichen Betrachtung ist das richtig. Aber Sonntag fehlt darin, daß er diese Anschauung von der Sache auch dem götzendienerischen Volke zuschreibt. Wenn er S. 260. sagt: „das Volk nahm das goldene Kalb als einen heidnischen Götzen," so muß gerade das Gegentheil aufgestellt werden: das Volk nahm das goldne Kalb als seinen ihm von jeher zugehörigen Gott, als den Gott, der es aus Aegypten geführt habe (Exod. 32, 4.). Und wenn es im Buch der Richter C. 8, 27. heißt: das Volk hing dem Bilde, welches Gideon aufgerichtet hatte, hurerisch an, d. h. es fiel in dessen Anbetung von Jehova ab, so spricht in diesen Worten nur der Verf. des Buchs der Richter aus seinem gesetzlichen Bewußtseyn, nur er betrachtet von seinem idealen Standpunkte aus jenes Bild als Götzenbild; Gideon und das Volk verehrten darin Jehova.

haben aber auch diese Verhältnisse einen solchen Werth, daß sie den Geist vollständig einnehmen und keine höhere Form des sittlichen Geistes nothwendig ist, die sich über die Familie und bürgerliche Gesellschaft erhebe. Der Hebräer bleibt in der Familie stehen und bezieht sich in ihr unmittelbar auf die absolute Idee des Geistes und auf den göttlichen Willen, in dem er dieselbe begründet weiß. Auch das System der bürgerlichen Gesellschaft trat aus der Familie nicht heraus, so daß es eine höhere Form des rechtlichen Bewußtseyns hervorbrächte, sondern es ließ die Familie als die einzig substanzielle Form der Sittlichkeit bestehen und wachte nur darüber, daß die Ordnung der einzelnen Familienkreise und die Beziehung derselben auf ihr unendliches Princip, auf den Willen Jehova's nicht unterbrochen werde. Die Unbeweglichkeit der Familie und ihres Besitzes war sogar in dem Maaße fixirt, daß durch sie jede Veränderung der Stämme verhindert werden sollte. Diese galten auch nur als Familien, von denen kein Theil des Besitzes getrennt werden sollte. Der Uebergang eines Grundstücks von einem Stamm zu einem andern hätte nur in dem Falle eintreten können, wenn eine Erbtochter aus ihrem Stamme in einen andern hineinheirathete. Dieser Gefahr tritt das Gesetz mit dem Gebot entgegen, daß die Erbtöchter nur in das Geschlecht ihres Stammes heirathen sollen [1].

Aus ihrer Sprödigkeit treten nun diese Familien heraus und sie gehen in die sittliche Form der Volkseinheit über, indem sie sich sämmtlich als von Jehova gesetzt und bestimmt betrachten. Durch diesen Uebergang zur Form des Staats ist aber nichts an dem unendlichen und einzig geltenden Werth der Familie geändert; sie bleibt die allein wirkliche Erscheinung der Sittlichkeit und der Staat gewinnt nicht über sie eine selbstständige Wirklichkeit. In der Familie und unmittelbar aus ihr heraus geschieht die Erhebung der Einzelnen zum allgemeinen Zweck. Die Einheit des

[1]) Num. 36, 6—9.

Volks ist daher in der Erscheinung zunächst die äußere und besteht in der formellen Allgemeinheit, daß Alle, nämlich alle Familien und alle Einzelnen in diesen sich auf Jehova beziehen. In Jehova hingegen ist die Einheit des Volks in der Weise gesichert, daß er die Idealität aller geistigen Verhältnisse ist. Sein Wille ist die Macht, welche die bisher dargestellten Rechte der Persönlichkeit, der Familie und die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt. Die Allgemeinheit, welche dem göttlichen Willen in diesem Verhältniß zu den sittlichen Lebenskreisen zukommt, ist die abstracte. Die bestimmten Institutionen und Erscheinungen des Rechts haben nicht in sich die Begründung, die ihrer beschränkteren oder schon freieren Natur eigen ist, sondern unmittelbar gehen sie alle in die Einheit des göttlichen Willens über. Der Staat und seine Verfassung, oder die Theokratie wird in dieser Beziehung aller Einzelnen, d. h. der einzelnen Familien auf ihren gemeinsamen Herrn und des Einen Herrn auf das Volk keine ausgebreitete Entwickelung erhalten können. Der allgemeine Zweck wird sich in seiner einfachen Weise als das Alleinherrschende durchsetzen und da zumal die einzelnen Glieder des Volks nur in eine äußere Einheit zusammentreten, so wird sie die abstracte Allgemeinheit und Idealität des göttlichen Willens gewaltsam zusammenhalten müssen, wenn ihre spröde Selbstständigkeit die Einheit nicht zerbrechen soll und wenn sie ihren Zusammenhang wirklich in der Beziehung auf den Herrn erhalten sollen. Da endlich der Staat nur in dem Einen Willen Jehova's erst möglich ist und die einzelnen Glieder des Volks, wenn sie sich außer der Beziehung auf den göttlichen Willen denken wollten, schlechthin für sich stehen und in gar keiner rechtlichen und sittlichen Allgemeinheit sich befinden — denn die Familie und die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft sind ja durch den göttlichen Willen selbst erst gegeben — so ist die Staatsverfassung ein spannender Gegensatz der Einzelnen und des göttlichen Willens. Jene haben in diesem die allgemeine Substanz der Sittlichkeit zu ver-

ehren und dieser muß sie wieder als der Herr zwingen, sich ihrer Substanz einzuschließen. Nur dem göttlichen Willen gebührt in dieser Verfassung die Herrlichkeit und die Gewalten, die im Staatsleben möglich sind, vereinigt er in seiner ausschließlichen Machtvollkommenheit.

Sechster Abschnitt.

Der Staat oder die Theokratie.

---

§. 27.

Die Staatsgewalten.

A.

Die fürstliche Gewalt.

Der Wille Jehova's ist die Eine Macht aller besondern Verhältnisse des hebräischen Lebens und die Voraussetzung, aus der sie hervorgegangen sind. Da in ihm die Substanz derselben persönlich wirkt und Jehova substanzielles Subject ist, so hat er die sittlichen Verhältnisse der Personen, der Familien und der Gesellschaft aus freiem Entschluß gesetzt und in ihnen das Volk geschaffen. Das Volk ist durch den freien göttlichen Entschluß geworden und sein Staatsleben ist der göttliche Zweck.

Durch das ewige, unveränderliche Seyn Jehova's ist die ewige Dauer des Staats verbürgt, denn wie könnten endliche Mächte etwas gegen den Zweck vermögen, den Gott gesetzt hat und mit seiner Macht aufrecht erhält. Nicht einmal wenn die Erscheinung dieses Zwecks, das Volk, dem göttlichen Willen widerspricht, wenn Jehova selbst es aus dem Lande treibt und in die Gewalt der Völker giebt, selbst

dann kann er sein Band mit dem Volke nicht für immer zerreißen. Denn da er in seinem Zwecke allein offenbar ist, so bildet es ein inneres, nothwendiges Moment seines Wesens, König und Herr dieses Staats zu seyn. Er kann das Volk nicht so verwerfen, daß sein Bund mit demselben gar nicht mehr gelten sollte und weil es zu seinem Wesen gehört, Herr dieses Staats zu seyn, so führt er das Volk zu sich zurück [1]).

In seiner fürstlichen Machtvollkommenheit ist Jehova über alle Verantwortlichkeit erhaben. Indem die Leitung des Ganzen nur von seiner Entscheidung abhängt, hat der Einzelne im Volke anzuerkennen, daß jede göttliche Willensentschließung ihren weisen Grund habe und gerechten und heiligen Zwecken diene, wenn er auch den nähern Zusammenhang dieser Zweckbestimmung nicht durchschaut. Der Hebräer darf doch mit Jehova nicht rechten und ihn über die Leitung des Staats zur Rede stellen. Er hat sich unbedingt den göttlichen Entscheidungen zu unterwerfen und an der Gerechtigkeit derselben zu zweifeln oder ihnen entgegen zu handeln, wäre das größte Verbrechen gegen die göttliche Majestät.

Aus der fürstlichen Souveränität Jehova's folgte endlich sein Begnadigungsrecht, welches er für einige Fälle wenigstens so übte, daß er den Tod des Sünders selbst nicht verlangte und sich mit der Anerkennung der Strafe, welche der Sünder im Schuldopfer aussprach, begnügte.

B.

Die Regierungsgewalt.

Die Macht der göttlichen Entscheidung umfaßt in ihrer Allgemeinheit alle Fälle, die im Staatsleben vorkommen und sie hat im voraus bestimmt, wie ihre Entschlüsse auf die besondern Verhältnisse angewendet werden sollen. Jehova hat für sich auch die Regierungsgewalt in Anspruch genommen.

---

[1]) Lev. 26, 41—45.

Die Beamten, welche das Interesse des allgemeinen Staatszweck's festhalten und in den besondern Fällen anwenden, sind nur Stellvertreter Jehova's. Zu einer freien Selbstständigkeit können sie nicht gelangen und die Form von Behörden annehmen, da die göttliche Souveränität, aus der ihre Verpflichtung geflossen ist, sie in jedem Augenblick ihrer Thätigkeit bestimmt. Die Würde der Beamten beruht nur darin, daß die göttliche Macht in ihrer ungetheilten Substanz und zugleich als ausschließliches Subject durch sie wirkt und ihre Subjectivität und die Freiheit ihrer Reflexion zurückdrängt. So ist es die Gottheit selbst, die im Gerichte gegenwärtig ist und durch den Mund der Aeltesten spricht, und Jehova regelt durch seinen allgemeinen Willen die polizeiliche Ordnung des Lebens. Die persönliche Neigung und eigne Wahl des Berufs brauch deßhalb nicht von der subjectiven Seite aus die beständige Ergänzung des Beamtenstandes zu sichern. Die Geburt ist hinreichend zur Bestimmung, wer Beamter seyn soll, da die objective Berechtigung allein darin besteht, daß Jehova durch sie regiert. Ihre Pflicht ist es nur, ihre besondre Subjectivität dem allgemeinen Staatszweck, der durch ihre Vermittlung als Wille Jehova's die persönliche regierende Gewalt ist, nicht selbstsüchtig entgegenzusetzen. Ein Unterschied der Beamten geht aus dem Grade hervor, in welchem sich die souveräne Macht Jehova's auf sie bezieht. Die Aeltesten werden mehr von dem göttlichen Willen geleitet, wie er in den besondern Kreisen als Sitte und Herkommen ausgebreitet und mit dem Vertrauen der Einzelnen verwachsen ist. Die Leviten aber wurden unmittelbar vom göttlichen Willen bestimmt und unter ihnen war nur der Unterschied, daß die priesterliche Familie in persönlicher Beziehung zur regierenden Gewalt Jehova's stand und ihr Vorsteher, der Hohepriester in die nächste Nähe des Fürsten gelangte.

Eine Theilung der besondern Regierungsgeschäfte und eine Gliederung der Behörden war beim Hervorgange des Gesetzes nicht möglich. Denn in diesem Moment, da der

Staat erst wurde, war die Kraft des Ganzen nur darauf gerichtet, den allgemeinen Zweck überhaupt festzuhalten und zu sichern. Um ihn handelte es sich in jedem einzelnen Fall, alle besondern Verhältnisse waren gleich wichtig, da sich in ihnen der göttliche Wille mit gleicher Bedeutsamkeit vollzog.

c.

Die gesetzgebende Gewalt.

Wenn die Voraussetzung des Staats und aller einzelnen Institutionen im Willen Jehova's liegt, und jede Erscheinung des Staatslebens in der göttlichen Machtvollkommenheit ihren Grund hat, so ist auch die gesetzgebende Gewalt ein ausschließliches Eigenthum Jehova's und das Moment der Freiheit, daß das objective Gesetz zugleich als Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns gewußt würde, fehlte dem Hebräer. Das Volk muß sein Staatsgesetz als den göttlichen Willen annehmen und befolgen.

Das Gesetz als Summe der göttlichen Entscheidungen hat ewige Gültigkeit und soll zu allen Zeiten anerkannt werden und da es ein für allemal gegeben ist, bedarf es für die Zukunft keiner weitern Gesetzgebung. Kraft seiner Bestimmtheit und seines positiven Characters schließt das Gesetz alle nähere Erklärung und Fortbildung aus und da es nach seiner Vorstellung von sich selber keine Lücken läßt, giebt es sich als den vollständigen Willen Jehova's kund.

Gegen diese Anschauung vom Gesetze führte die Natur der Sache eine Inconsequenz herbei. Ein Grundgesetz mag für eine bestimmte Zeit ein Muster von Deutlichkeit und Vollständigkeit seyn, so werden sich doch im Verlauf des Volkslebens neue Verhältnisse und Bedürfnisse bilden, die in der ursprünglichen Fassung des Gesetzes noch nicht berücksichtigt sind. Nach der Ueberzeugung von seiner Vollständigkeit hätte zwar das Gesetz an die Möglichkeit, daß solche Fälle kommen würden, nicht denken dürfen. Aber hier trat der prophetische Character hervor, der ihm wesentlich ist. Es ist ihm wesentlich, sich auf die Zukunft zu beziehen, weil es erst

ausgeführt werden soll und in der Gegenwart mit dem Volke noch in Widerspruch steht. Es muß daher auch an die Zukunft denken und dafür sorgen, daß auch später seine Beziehung auf das Volk bei neuen Zuständen und Verhältnissen näher bestimmt werde.

Fortwährend sollte nun das Gesetz für neue Verhältnisse der Hohepriester von Jehova holen und zu dem Zwecke vor dem König des Volks mit den Urim und Thummim angethan erscheinen. Diese Form der Gesetzgebung ist so eingeführt, daß ihr wesentlicher Bestandtheil, wenigstens die Bedingung, ohne welche Jehova dem Hohenpriester seine gesetzgebende Gewalt nicht offenbart, nämlich die Urim und Thummim schon als bekannt und als Gebrauch des Herkommens vorausgesetzt werden. Das Gesetz sagt nicht ausdrücklich, worin sie bestehen und um ihre Bedeutung zu finden, sind wir auf die Combination aus ihrem Zusammenhange mit den einzelnen Bestimmungen des Gesetzes angewiesen.

Die Urim und Thummim werden in die nächste Beziehung zu dem Brustschilde gesetzt, welches vorn an das Schulterkleid des Hohenpriesters befestigt werden sollte. Dieses Schild sollte viereckig seyn und eine Spanne breit und lang aus doppeltem buntfarbigem Zeuge verfertigt werden. Es sollte ferner mit zwölf Edelsteinen gefüllt werden, in welche die Namen der Volksstämme eingeschnitten werden sollten und hatte also einen hervorstehenden Rand [1]). Nun, heißt es weiter [2]), in dieses Schild sollen die Urim und Thummim gethan werden, damit sie auf dem Herzen des Hohenpriesters seyen und dieser, wenn er vor den Herrn trete, auf dem Herzen das Recht der Kinder Israel trage. Immer zwar soll der Hohepriester, wenn er dem Herrn naht, dieses Recht der Kinder Israel auf dem Herzen tragen; aber in der Zukunft, wenn er Jehova für neue Fälle um seine gesetzlichen Bestimmungen befragt, dann soll er es nach dem Recht der Urim thun [3]). Er durfte also nie ohne dieses Schild vor dem Herrn erschei-

[1]) Exod. 28, 15—21. [2]) Ebend. V. 30. [3]) Num. 27, 21.

nen, aber vor allem kam es in Betracht, wenn er den gesetzgebenden Willen des Herrn befragte. Die Urim und Thummim sollen nun von Moses selbst in das Brustschild gethan werden, nicht vom Hohenpriester erst in dem Augenblick, wenn er dem Herrn naht und dieser soll mit ihnen keine andre Berührung haben, als daß er sie auf dem Herzen trägt. Als das Schild wirklich verfertigt wurde, da wird wohl gesagt, daß es mit den Steinen, in welche die zwölf Namen der Kinder Israel eingegraben waren, angefüllt wurde, aber von den Urim und Thummim wird nichts angedeutet, daß sie noch besonders in das Schild gethan wurden; mit der Einfügung der Edelsteine scheint dem Gesetze alles Nöthige geschehen zu seyn, um der göttlichen Vorschrift über das Schild zu genügen [1]). Endlich wird Aaron als Hoherpriester mit seiner Amtstracht bekleidet und Moses legte ihm das Schild an und in das Schild that er die Urim und Thummim [2]). Aber daß diese verfertigt waren, davon ist vorher nichts berichtet, obwohl doch die wirkliche Anfertigung aller heiligen Gegenstände auf das genaueste erzählt war. Es bleibt unter diesen Umständen keine andre Annahme übrig, als daß eben die Steine mit den Namen der Kinder Israel die Darstellung der Urim und Thummim seyen. Wenn es nun heißt „Moses that in das Schild die Urim und Thummim," so will der Bericht hervorheben, daß die Hauptsache beim Schilde nicht vergessen wurde. Und wenn Exod. c. 28, 15—29. die Verfertigung des Schildes und die Einfügung zwölf Steine befohlen und es dann V. 30. noch besonders eingeschärft wird: und du sollst die Urim und die Thummim in das Schild thun, so ist das eine Zusammenfassung des vorhergehenden Gebots, die in der Absicht geschieht, um den Zweck und die Bedeutung des Schilds noch ausdrücklich zu bezeichnen. So allein erklärt es sich, wenn das Gesetz V. 29. sagt, der Hohepriester trage im Schilde auf seinem Herzen die Namen der Kinder Israel

[1]) Exod. c. 39, 8. 14. Vergl. V. 42. 43. [2]) Lev. 8, 8.

vor dem Herrn beständig zum Gedächtniß und dann V. 30, er trage das **Recht der Kinder Israel** vor dem Herrn auf seinem Herzen. Die symbolische Bedeutung der zwölf Steine als Urim und Thummim nämlich macht sie zum Recht der Kinder Israel vor dem Herrn. Urim [1]), d. h. die Erleuchtung, sind die Steine, welche die zwölf Stämme vor Jehova darstellen, weil diese als göttlicher Zweck ihrem Wesen nach die Erscheinung der göttlichen Offenbarung sind. Thummim [2]) werden die Steine genannt, weil sie in ihrer Vereinigung auf dem Schilde des Hohenpriesters **die ideale Einheit** bezeichnen, zu welcher die Stämme als Volk im göttlichen Gedanken erhoben sind. Das Recht der Kinder Israel trägt nun der Hohepriester in den Steinen auf seiner Brust, insofern in der symbolischen Darstellung der von der Offenbarung zur sittlichen Einheit erhobenen Stämme **die gesetz-**

---

[1]) Der Plural הָאוּרִים bezeichnet als Abstractum das gesammte Wesen, den vollen Umfang der Sache. אוּר aber nach der Grundbedeutung von dem Stammwort אוֹר ist das Erleuchtende und Erhellende.

[2]) הַתֻּמִּים als Plural des Abstractums, ist die **Vollständigkeit, Integrität.** Im Singularis wird das Wort gewöhnlich im ethischen Sinne gebraucht von der Vollkommenheit, in welcher alle Bedingungen vorhanden sind, um die gesetzliche Bestimmung des Menschen zu erfüllen. In der Grundbedeutung der reinen Vollständigkeit wird aber das Wort noch Jes. 47, 9. gebraucht. Wenn die Steine des heiligen Brustschildes Thummim genannt werden, so darf in diesem Worte die Bedeutung **der äußern und der geistigen Vollständigkeit** nicht abstract getrennt werden. Vollständig, d. h. eine Gesammtheit und Ein Volk sind zwölf Stämme nur, wenn sie die vollständige Erscheinung des göttlichen Zwecks sind und ihre äußere Einheit ist Ausdruck der geistigen. Die LXX übersetzen: ἀλήθεια. Wahrscheinlich wurden sie dazu durch ihre Bekanntschaft mit der ägyptischen Sitte bewogen, von welcher Diodorus (I. 75.) berichtet und mit der auch spätere Gelehrte die Urim und Thummim verglichen haben. Der ägyptische Oberrichter trug an einer goldnen Kette auf der Brust ein Bild von Edelsteinen, welches Wahrheit hieß und als Symbol derselben galt. Wenn auch zwischen diesem ägyptischen Gebrauch und dem Schild des Hohenpriesters ein geschichtlicher Zusammenhang stattfände, so könnte wenigstens nur אוּרִים an ἀλήθεια anspielen.

liche Form des Volksganzen erscheint [1]). Das Brustschild ist das Abbild der Verfassung, in welcher das Volk und sein göttliches Princip zur Einheit durchdrungen sind. Mit diesem Symbol der Volkseinheit tritt der Hohepriester vor Jehova und repräsentirt vor diesem die Gesammtheit, mit der der Herr in Einheit steht. Anders aber soll er nicht vor Jehova erscheinen, als mit den Urim und Thummim, d. h. nicht anders als mit dem Abbild der heiligen Verfassung, in welcher das Volk seiner Idee angemessen ist. Das Schild ist das Schild des Rechts, der wirklichen Verfassung [2]). Im Symbol erscheint das Volk selbst vor Jehova, wenn vor diesem der Hohepriester erscheint und es wird mit dem Princip, von dem es als heiliges Volk gesetzt ist, in Zusammenhang erhalten. Zum Gedächtniß trägt der Hohepriester die Namen der Kinder Israel vor dem Herrn auf seinem Herzen, damit Jehova sich immer seiner Beziehung zum Volke erinnere und es beständig seiner Offenbarung würdige und dadurch als Ganzes und als unzerstörbare Einheit bewahre.

Was konnte nun wichtiger seyn als dieses Brustschild mit dem Symbol der idealen Bestimmung des Volks, wenn der Hohepriester für neue Fälle und Verhältnisse den einzigen Gesetzgeber, Jehova befragte? Im Namen des Volks wandte er sich ja an den Herrn und in einer Angelegenheit, die das Wesen der ganzen Verfassung betraf. Das Abbild des vom Licht der Offenbarung erleuchteten Volkes mußte er da Jehova besonders entgegenhalten und ihn erinnern, daß nur durch seine fortgehende Erleuchtung das Bestehen dieser Verfassung möglich sey.

Die gesetzliche Bestimmung dieser Weise, die Gottheit zu befragen, setzt voraus, daß schon vorher ein verwandter

---

[1]) אֶת־מִשְׁפַּט בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל trägt der Hohepriester auf seinem Herzen Exod. 28, 30. מִשְׁפָּט ist immer die wirkliche Ausführung des Gesetzes. Daher ist es auch das Gericht. Meistens ist es das Leben des Gesetzes in der Sitte, Gewohnheit und Verfassung und die Lebensweise.

[2]) חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט Exod. 28, 30.

Gebrauch der Urim und Thummim gegolten habe, sonst wären auch diese Worte nicht in einem solchen Zusammenhang schon fixirt gewesen. Daß aber gerade Edelsteine zur Befragung des Göttlichen gebraucht wurden, kann anfangs nur darin seinen Grund gehabt haben, daß ihnen der Glaube eine besondre Kraft zuschrieb und die Kraft wird keine andre gewesen seyn als die, daß sie selbst in sich die gesuchte Wahrheit enthielten und aus ihnen der Wille der Gottheit zu entnehmen sey. Der geheime Zauber, mit dem der Edelstein die Fülle des Lichts in sich verschließt und in einzelnen Strahlen aus sich hervorbrechen läßt, schien dem Alterthum daher zu rühren, daß die gesammte Majestät der Natur im Edelstein zusammengedrängt sey. Auf dem Standpunkt der Naturreligion ist aber das Leben der Natur das Göttliche selbst und seine Gegenwart konnte in den Edelsteinen unmittelbar angeschaut werden. Aus ihrem Leuchten konnte der Wink der Gottheit hervorzugehen scheinen und als Orakel benutzten sie die Hebräer, als sie im Naturdienste lebten [1]). In der Zwölfzahl der Steine wird sich die natürliche Anschauung, welche in ihnen die Zeichen der zwölf Monate sah, und die symbolische Betrachtung, daß sie die Gesammtheit der Stämme darstellten, verbunden, die letztere aber die erstere allmählig in den Hintergrund gedrängt haben, als das sittliche Selbstbewußtseyn des Volkes sich reiner als Zweck Jehova's erfaßte. Das Gesetz vollendete die Freiheit des Symbols, in welchem die Gesammtheit der Stämme und ihre Erleuchtung durch die Gottheit angeschaut wurde, von allen natürlichem Inhalt

---

[1]) Ein äußeres Entlehnen dieses Gebrauchs von andern Völkern, etwa von den Aegyptern, ist nicht nothwendig für diese hebräische Sitte vorauszusetzen. Sie ist im Wesen der natürlichen Anschauung hinlänglich begründet. Konnte sich doch selbst Josephus von ihr noch nicht ganz befreien, wenn er (Antiqq. III. 8. 9.) sagt: aus dem Leuchten der zwölf Steine habe Gott dem Heere, wenn es in die Schlacht zog, den Sieg geweissagt. Der Schmuck des ägyptischen Oberrichters hat nur eine entfernte Analogie mit den Urim und Thummim, er ist Symbol der ungetrübten Lauterkeit, in der das Recht gesprochen werden müsse.

und erhob es zum symbolischen Moment der Beziehung auf die gesetzgebende Macht Jehova's. Der Hohepriester vernahm die Stimme der Gottheit nicht aus den Steinen, so daß sie selbst der Sitz des Göttlichen seyen, sie begleiteten ihn nur als Symbol des Bundesvolks, wenn er vor den Herrn trat und ihn befragte.

Im Institut der Urim und Thummim ist das Bedürfniß des gesetzlichen Bewußtseyns nur für einzelne Fälle befriedigt und sogar für diese nur auf eine äußerliche und unlebendige Art. Von außen kommt zwar das Gesetz immer für das Bewußtseyn und als eine Macht, die dem subjectiven Geiste als die Bestimmung durch die reine Objectivität des göttlichen Willens erscheint. Aber daß Moses als Mittler zwischen Jehova und dem Volke steht, ist doch zugleich eine Bestimmung, die in das wesentliche Treiben seiner ganzen Persönlichkeit verflochten ist und in der er allein auch sein Selbstbewußtseyn hat. Das Volk selbst hatte den Trieb, die Substanz seines Lebens auch als die innre lebendige Seele der Persönlichkeit zu wissen und zu erfahren. Darum fühlte es sich zu denen so mächtig hingezogen, die als Mittler seines Naturdienstes in der Entzückung und Ekstase die natürliche Substanz als begeisternde Macht empfanden und in persönlicher Begeisterung die Offenbarungen derselben verkündigten. Für das reine gesetzliche Bewußtseyn blieb daher das Bedürfniß, die geistige Substanz des göttlichen Willens auch als die treibende und offenbarende Macht der Persönlichkeit zu wissen, noch unbefriedigt und eben dieser Mangel drohte die Gefahr, daß das Volk ihn in der Ekstase des natürlichen Geistes befriedigen würde. Im Zusammenhange mit der Warnung vor den Träumern, Todtenbeschwörern und Wahrsagern verheißt daher das Gesetz einen Propheten wie Moses, durch dessen Mund werde Jehova dem Volke seinen Willen verkünden. Wie Moses wird dieser Prophet seyn, nämlich er wird gleiche constituirende Gewalt haben und in gleicher Weise persönlich von der gesetzlichen Substanz des Staats begeistert seyn.

In der Anschauung dieser Persönlichkeit sieht das gesetzliche Bewußtseyn die Bürgschaft für die **fortdauernde Lebendigkeit und Wirksamkeit seiner Substanz im persönlichen Selbstbewußtseyn** [1]).

[1]) Wenn wir diese Erklärung von der Verheißung im Deut. 18, 15—18. so aussprechen, daß wir auf ihre Erfüllung in der folgenden Geschichte reflectiren, so ergiebt sich folgender Satz: die Verheißung ist erfüllt in den Propheten, welche aus ihrer persönlichen Begeisterung durch Jehova heraus das Gesetz fortbildeten und in abschließender Weise ist sie durch Christum erfüllt, in welchem der göttliche Wille und der menschliche zu concreter Einheit gelangt waren und das Gesetz aus dieser Einheit heraus offenbart wurde. Aber diesen Satz dürfen wir nicht so stellen: Moses habe das spätere prophetische Amt überhaupt, oder das Collectivum der Propheten verheißen: denn er spricht von einer ausschließlichen Persönlichkeit, von einem Propheten, wie er sey. Auch spricht er nicht von Christo, wie er wirklich als die offenbare Wahrheit des Gesetzes erschienen ist. Denn die vollendete Einheit des Selbstbewußtseyns mit dem Gesetze, wie sie in der Persönlichkeit Christi gegeben ist, das ist ein Gedanke, der auf dem gesetzlichen Standpunkte unmöglich war und auch wirklich fehlte, wenn Moses sagt, einen Propheten wie **mich** wird der Herr erwecken. Christus war nicht wie Moses, d. h. mit der gesetzlichen Beziehung des Selbstbewußtseyns auf den göttlichen Willen, Gesetzgeber. Moses befriedigt in jener Verheißung nur den Trieb des gesetzlichen Bewußtseyns nach der persönlichen Vereinigung mit der gesetzgebenden Gewalt Jehova's und zwar befriedigt er ihn in der Anschauung einer **ausschließlichen Persönlichkeit**. Jener Trieb war aber allgemeiner Natur und allgemeine Bedeutung hat daher auch diese Persönlichkeit und sie ist als einzelnes Individuum zugleich Erscheinung der Idee. Beide Seiten, das Individuelle und die Idee, waren für die Verheißung, für die Richtung des gesetzlichen Bewußtseyns auf die Zukunft nicht getrennt und das müssen wir immer festhalten, wenn wir die Verheißung aus ihr selbst **erklären** wollen. Erst **nach** der Erklärung, als geschichtliche Anmerkung können wir den Beweis geben, daß und wie die Verheißung in der Geschichte erfüllt ist, in unserm Falle: daß die allgemeine Idee, welche den Inhalt des verheißenen Propheten bildet, in der Geschichte sich erst in einer Mehrheit von Propheten, oder in der Prophetie bethätigte und daß sie endlich im Gesetze Christi als wirkliche Person erschienen sey und daß die Person Christi an sich Inhalt jener gesetzlichen Anschauung gewesen sey, aber nur an sich, nicht in ihrer absoluten, nämlich in ihrer christlichen Bedeutung.

Gegenstand der göttlichen Gesetzgebung sind die Rechte der Persönlichkeit, der Familie und die Verhältnisse des Besitzes. Diese Rechte sind zugleich Pflichten, die der Hebräer gegen Jehova, seinen Herrn, zu erfüllen hat, und er beweist den Gehorsam gegen den König, wenn er in seinen Rechten lebt und sie als den göttlichen Willen anerkennt. Diese Beziehung auf Jehova hat aber der Hebräer noch ausdrücklich in der Form des Gedankens zu setzen, daß er selbst erst die Würde der Persönlichkeit und Besitz habe durch die ihm von Gott zugestandenen Rechte, und daß es ihm Ernst mit diesem Gedanken sey, beweist er durch aufopfernde Leistungen, die er Jehova darbringt.

§. 28.

Die allgemeinen Leistungen.

A.

Die festen Staatsabgaben.

Wenn der Zehnte von allem Ertrage des Besitzes eigentlich dem allgemeinen Staatszwecke dargebracht wurde, dem sich die Leviten zu widmen hatten, so wurde er Jehova gezollt, denn in dessen Willen hatte der Staatszweck sein ursprüngliches Leben. Jeglicher Zehnte ist Jehova geheiligt und wird ihm entrichtet [1]). Diese besondre Beziehung auf Jehova wird dadurch ausgedrückt, daß die Leviten von ihrem Zehnten wieder den Zehnten der priesterlichen Familie entrichteten und ihn als ein Opfer Jehova darbrachten [2]).

Die Erstlinge vom jährlichen Ertrag des gesammten Landes wurden dem Herrn gegeben [3]) und die Erstgeburt von Menschen und Vieh gebührte ihm als ein heiliges Opfer. Unreines Vieh konnte aber Jehova nicht als wirkliches Opfer annehmen, es wurde daher losgekauft und diese Auslösung auch für die menschliche Erstgeburt geboten [4]). Wenn dem

---

[1]) Lev. 27, 30—32. [2]) Num. 18, 26. [3]) Ebend. V. 12.
[4]) Ebend. V. 15.

wirklichen Opfer der Erstgeburt in einer bestimmten Zeit ein Lösegeld substituirt wird, so heißt das nicht nur, sie gehört Jehova eigentlich als Opfer und müßte als solches eigentlich ihm geweiht werden, sondern sie ist in der vorhergehenden Zeit ihm wirklich geopfert worden und wir müssen nothwendig annehmen, daß die Hebräer vor dem Gesetze es auch in der That so gehalten hatten. Die Anschauung vom Göttlichen, die solche Opfer forderte, besaßen sie in der Verehrung des Moloch und wenn diesem überhaupt Kinder geopfert wurden, so wird besonders die Erstgebornen dieß Loos getroffen haben. Durch ihr Opfer mußte man die eifrige Macht der Gottheit für das begründete Hauswesen zu gewinnen suchen. Moloch aber wurde wie jede andre heidnische Anschauung nicht vom Gotte des Volks geschieden und so kam es, daß auch diejenigen, welche zum reineren Gedanken Jehova's fortgingen, die Vorstellung von der Nothwendigkeit, die Erstgeburt der Gottheit zu weihen, beibehielten. Nur wird sich in ihrem sittlicheren Bewußtseyn der Gedanke einer Substitution gebildet haben und das Gesetz erhebt ihn zum Gebot. Dagegen scheint freilich die Heiligung der Erstgeburt und ihre Auslösung erst vom Gesetz bei einem geschichtlichen Anlaß eingeführt zu seyn. Denn dieser Gebrauch wird davon hergeleitet, daß Jehova die Erstgeburt der Aegypter erschlagen habe [1]). Aber das Gesetz gründet sich doch zugleich auf eine schon gegebene Anschauung. Daß die Erstgeburt sein Eigenthum sey, setzt Jehova als bekannt voraus, wenn er sagt: heilige mir die Erstgeburt, denn sie ist mein [2]). Der Grund ihrer Heiligung wird aus dem wirklichen Bewußtseyn genommen und diese selbst wie die Auslösung mit Hilfe der Geschichte nur bestärkt. Ein Widerspruch ist es auch nicht, wenn die Auslösung der Erstgeburt noch auf eine andre Weise dargestellt wird und Jehova für die Erstgebornen des ganzen Volks die Leviten als sein Eigenthum annimmt [3]). Es ist das nur der Reichthum der Motive, wel-

[1]) Exod. 13, 15. [2]) Ebend. V. 2. [3]) Num. 3, 13.

chen der Hebräer liebt, um Eine und dieselbe Idee durch eine Mannichfaltigkeit von Verhältnissen und Anschauungen hindurchzuführen und ihr dadurch größere Festigkeit zu geben [1]). Das Gesetz wurde aber zu einer Mehrheit von Motiven für diesen Fall gerade dadurch getrieben, daß es mit einem tief eingewurzelten Uebel zu kämpfen hatte und ihm alles daran gelegen seyn mußte, die Auslösung der Erstgebornen zu sichern.

Die genannten Abgaben waren vom göttlichen Willen geboten und gingen also von der Gesetzgebung aus, in welcher das Volk keine entscheidende Stimme besaß. In einigen freiwilligen Leistungen bewies der Hebräer auch den innern Trieb, Jehova als Herrn anzuerkennen. Es geschah in den Gelübden. Der Begriff der Entsagung ist ihnen gemeinsam, aber sie unterschieden sich nach der Form, in welcher die Entsagung geschah. Entweder wurde Jehova ein Theil des Besitzes dargebracht oder man enthielt sich nur für eine bestimmte Zeit des Genusses.

B.

Die wirklich aufopfernden Gelübde.

Wie Gelübde überhaupt nicht als schlechthin nothwendige Pflicht geboten werden können, so hat auch das Gesetz kein Gebot aufgestellt, um sie erst einzuführen oder zu gebieten, sondern sie werden als Volkssitte vorausgesetzt und das Gesetz bestimmt nur, wie es mit ihnen gehalten werden soll.

Gelübde überhaupt nicht eingehen, erklärt das Gesetz, sey nicht Sünde [2]), es gehöre also nicht zur gesetzlichen Pflicht, Gelübde zu thun. Aber das beschlossene Gelübde müsse man ausführen und damit nicht zaudern. Gültig war das Gelübde, wenn es bestimmt ausgesprochen war [3]).

---

[1]) Dasselbe ist z. B. bei den Etymologieen der Fall, wenn der Name eines Individuum auf eine Menge von geschichtlichen Umständen zurückgeführt wird, in denen er als wirklich berechtigt erscheine.

[2]) Deut. 23, 23. [3]) Ebend. V. 24.

In jedem Falle sind die Gelübde ein freier Act und die Subjectivität giebt sich in ihnen ihr Gesetz aus eignem Entschluß. Die Freiwilligkeit der Entsagung steigert sich in ihnen aber noch in folgendem Grade. Entweder sind sie in strengem Sinne Gelübde und werden gelobt als Leistung für eine Wohlthat, die man von Jehova erwartete oder erbat. Oder die Leistung wurde beschlossen aus freiem Entschluß für ein erhaltenes Zeichen göttlicher Gunst [1]).

Geloben konnte man seine eigne Person, seinen Acker und Häuser, endlich reine und unreine Thiere. Man leistet Verzicht auf den Besitz selbst der eignen Person und gab Jehova die Freiheit zurück, mit der er den persönlichen Willen beschenkt hatte. Als Knecht gehörte dann ein solcher dem Heiligthum an. Doch erlaubte das Gesetz die Auslösung, weil es dieser abstracten Knechtschaft nicht günstig seyn konnte. Allein die reinen Thiere sollten nicht ausgelöst werden, weil sie als Opferthiere Jehova heilig waren [2]).

Auch ein freiwilliges Gelübde war der **Bann** (חֵרֶם), aber durch ihn wurde der Besitz vollständig vom Besitzer abgelöst und für ewige Zeiten Jehova geweiht. Ein verbannter Acker blieb immer Jehova geheiligt und wurde zu einem Erbgut des Heiligthums [3]). Eine verbannte Person mußte vollständig aufhören, Person zu seyn, d. h. sie mußte sterben [4]). Das Verbannungsgelübde gegen Personen konnte daher nur als Strafe ausgesprochen werden und war ein Ausfluß des religiösen Eifers und des Gegensatzes gegen die Sünde. Innerhalb des Volkes war der Bann gesetzliche Strafe derjenigen, die von Jehova abgefallen waren [5]), er wird aber wohl auch zuweilen die Natur des freiwilligen Gelübdes angenommen haben, wie der vom Gesetz gebotene Bann gegen die Canaaniter [6]). Der zur Strafe für den Abfall und als Eifer ge-

---

1) Das Dankopfer hieß in dem erstern Falle נֶדֶר, im zweiten נְדָבָה Lev. 7, 16.
2) Lev. 27. 3) Lev. 27, 21. 4) Ebend. V. 29.
5) Exod. 22, 20. Deut. 13, 12—17. 6) Deut. 20, 17. Vergl. Num. 21. 2.

gen die Canaaniter gebotene Bann weihte die Person und ihren Besitz dem vollständigen Untergange.

C.

Die Gelübde der Enthaltsamkeit.

Um im Verhältniß zu Jehova die Aufopferung des eigenen Willens symbolisch [1]) auszudrücken, nahm der Hebräer in der gesteigerten Empfindung dieses Verhältnisses die Verpflichtung auf sich, für einige Zeit sich alles dessen zu enthalten, wodurch das natürliche Selbstgefühl erhalten oder erhöht wird [2]). Ob man aber unter der Kasteiung der Seele Fasten oder nur die Enthaltung von Genüssen verstand, welche dem Selbstgefühl als Lust erscheinen, ist nicht gewiß zu entscheiden. Das Fasten war dem Gesetz bekannt und als allgemeines Fasten für Einen Tag des Jahres vorgeschrieben [3]), es ist demnach wahrscheinlich, daß unter den freiwilligen Gelübden der Enthaltsamkeit das Fasten wenigstens auch enthalten war.

Eine besondre Art der Ablobung ist das Nasiräat. Der Nasir, d. h. der Abgesonderte ist dieß in der doppelten Beziehung auf das, wovon er sich absondert, und auf Jehova, dem er sich weiht. Er hatte sich alles dessen zu enthalten, was vom Weinstock kommt, er mußte sein Haupthaar frei wachsen lassen und sich vor der Berührung jedes Todten, selbst der Angehörigen, die während der Zeit seines Gelübdes starben, hüten. Er war sogleich verunreinigt, wenn in seiner Umgebung jemand plötzlich stirbt, und mußte, wenn er sich gesetzlich gereinigt hat, die Nasiräatszeit von neuem beginnen. Von einem lebenslänglichen Nasiräat spricht das Gesetz nicht. War die Zeit des Gelübdes verflossen, so löste sich der Nasir

---

[1]) Symbolisch, d. h. die Ablobung eines Genusses war nicht nur Bild der geistigen Aufopferung des Willens, sondern beides war so verbunden, daß in der natürlichen Entbehrung zugleich die Entsagung auf das Selbstische des Willens empfunden wurde.

[2]) אִסָּר לְעַנֹּת נֶפֶשׁ

[3]) Lev. 16, 29.

durch ein Brand- ein Sünd- und Dankopfer aus, so wie durch ein Trank- und Speisopfer. Das Haar wurde ihm vor Jehova abgeschoren und in das Feuer des Dankopfers geworfen. Er ist dann der Verpflichtungen, die ihm sein Gelübde aufgelegt hatte, frei [1]).

Das Gelübde des Nasiräats war bereits vor der Zeit Mose's unter dem Volke nicht selten vorgekommen, da das Wort נָזִיר in der Bedeutung des Geweihten und zwar des in dem Sinne eines Nasiräats Geweihten schon bildlich gebraucht werden konnte. Die Weinstöcke heißen im Sabbathjahre Nasiräer [2]), weil sie dann nicht verstutzt und beschnitten wurden und wie das Haar des Nasiräers frei wuchsen.

Was den Ursprung des Nasiräats betrifft, so konnte es sich nach einigen Seiten, die es enthält, einfach aus der hebräischen Sitte der Ablobungen bilden. Daß der Genuß des Weins gemieden wird, kam dann daher, weil der Wein das unmittelbare Selbstgefühl am lebhaftesten erhöht und dieses gerade am meisten zurückgehalten werden mußte, wenn der Nasiräer sich Jehova ganz weihen wollte. Die Enthaltung von Allem, was nur vom Weinstock kam, auch der frischen und trocknen Beeren, war nur Consequenz der Enthaltung vom Weine. Sodann die Pflicht, die Berührung auch des Leichnams der nächsten Verwandten zu fliehen, ist nur Steigerung der gewöhnlichen Anschauung, wonach die Berührung eines Todten überhaupt verunreinigt. Aber daß das Gelübde des Nasiräers besonders auf das Haar bezogen wird, ist aus den sonstigen Ablobungen der Hebräer nicht zu erklären. Das Haar erscheint gerade als die Hauptsache und wird sogar die Krone, das Diadem, ja das Diadem seines Gottes [3]) genannt, welches der Nasiräer auf dem Haupte

[1]) Num. 6, 1—21. [2]) Lev. 25, 5.

[3]) Num. 6, 7. נֵזֶר אֱלֹהָיו d. h. das Diadem, welches für ihn ein Zeichen ist, daß er in besondrer Heiligkeit Gott geweiht sey, wie das Diadem des Hohenpriesters und der Könige das Zeichen ist, daß diese Personen vorzüglich geweiht und geheiligt seyen. נֵזֶר ist eigentlich die



trage. Den Gedanken der Heiligkeit und des frei wachsenden Haares zu verbinden, ist nur der Anschauung möglich, welcher das Natürliche und das Geistige unmittelbar Eins ist, und aus dieser nur, d. h. aus dem Naturdienste können ihn die Hebräer sich angeeignet haben. Auch bei andern Völkern war es Sitte, der Gottheit das Haar zu weihen. Die Griechen weihten es vorzüglich dem Gott von Delphi. Als alterthümlichen Gebrauch berichtet Plutarch [1]), daß diejenigen, welche in's Jünglingsalter traten, nach Delphi wanderten und dem Gott die Erstlinge des Haupthaars darbrachten. Bis dahin war es frei gewachsen, es gehörte eigentlich der Gottheit und nur mit ihrem Willen durfte es verschnitten werden. In der bestimmten Form des Gelübdes finden wir diese Sitte bei den Aegyptern nnd ihnen war die Gottheit selbst in der Ausübung derselben vorangegangen. Als Osiris sich nach Aethiopien aufmachte, that er das Gelübde, sein Haar ungehindert wachsen zu lassen, bis er nach Aegypten zurückkehrte, deßhalb gelobten diejenigen, welche sich auf eine Reise begaben, ihr Haar nicht zu verschneiden [2]). Osiris aber ist die Sonne, wie auch ursprünglich der geistige Gott von Delphi. Das Haar ist ferner das Symbol der Sonnenstrahlen; Osiris läßt sein Haar wachsen, wenn er nach Aethiopien wandert, denn die Macht seiner Strahlen wächst, wenn er in die Glut des Südens sich begiebt. Wer sich nun dieser Gottheit weiht, trägt das Symbol ihrer Macht auf dem Haupte, wenn er das Haar frei wachsen läßt, und er ist mit einer Krone geschmückt, welche das Abbild vom strahlenden Diadem der Gottheit ist. Es erhellt nun, daß das Nasiräat bei den Hebräern eine Folge ihres Sonnendienstes war und aus diesem sich selbst bilden konnte, ohne daß es der äußern Entlehnung eines ähnlichen Gebrauchs bei den

---

Weihe von נָזַר absondern, im Hiphil „sich weihen" Num. 6, 2.; es ist aber in die Bedeutung der Krone und des Diadems übergegangen, weil diese das Zeichen der geweihten Personen waren.

[1]) Im Theseus. [2]) Diodor. Sic. I. 18.

Aegyptern bedurfte. Als dieser Gebrauch mit dem reinern Bewußtseyn der Idealität Jehova's verwuchs, verlor er seine natürliche Bedeutung und die Beziehung auf die Macht der Sonne. Er bezeichnete nun symbolisch die geistige Lebensfülle, welche mit der Entsagung auf das Natürliche und mit der Hingabe an Jehova verbunden sey.

Von großer Wichtigkeit war das Nasiräat für den Standpunkt des gesetzlichen Bewußtseyns wegen der Innerlichkeit des Gefühls, welche mit ihm verbunden war. An sich war es freilich noch ein Brüten des Geistes in sich selbst ohne eine reiche Entwicklung des Inhalts und eine starre Zurückziehung aus der Berührung mit der Natürlichkeit. Aber als Concentration des Geistes in sich selbst konnte es die Geburtsstätte eines tiefern Selbstgefühls der freien Subjectivität werden. —

In der bisher dargestellten Verfassung des hebräischen Staatslebens ist die Form, in welcher das Volk sich auf seinen Herrn bezieht, noch die äußerliche Allgemeinheit. Sie sind alle Ein Volk, indem sie sich Jeder in dieser bestimmten Weise als Personen, als Familienglieder und in der bürgerlichen Gesellschaft auf den Willen Jehova's beziehen und ihn ausführen. Eins bleibt dieser Verfassung noch übrig, wenn sie wirklich das Volk zu einem Volke machen soll. Nämlich das Volk muß sich noch von seiner innern Sprödigkeit befreien, so daß es nicht nur eine Menge durch den Gedanken Jehova's vereinigter Familien sey, sondern die Stufe des Bewußtseyns muß es noch erreichen, in welcher es sich in vernünftiger Allgemeinheit wirklich als Ein Volk wisse, d. h. es muß noch sein allgemeines Selbstbewußtseyn erreichen. Das ist ihm aber nur möglich, indem es sich nach seiner Totalität im Gedanken Jehova's als göttlichen Zweck erfaßt, seine empirische Erscheinung zur Bestimmtheit des göttlichen Willens verklärt und sich dergestalt als das heilige Volk weiß. Das Selbstbewußtseyn des Volks in der Idealität Jehova's ist aber der Cultus und dieser bildet die Spitze des hebräischen Staatslebens.

Wenn der Hebräer die Rechte seiner Persönlichkeit bewahrt, die Familiensitte aufrecht erhält und die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft respectirt, d. h. in allen Sphären seines Lebens bewegt er sich schon in einem beständigen Cultus. Denn den objectiven Inhalt der Religion oder den Gegenstand des religiösen Bewußtseyns, das Gesetz als den göttlichen Willen macht er dann zur Bestimmtheit seines Geistes und reproducirt in der Subjectivität den göttlichen Gedanken. Es ist Gottesdienst, wenn der Hebräer im Sabbath, im siebenten Jahre und im Jubeljahr Jehova als Herrn des Besitzes anerkennt, oder wenn er den Tag, den Monat und das Jahr nur mit dem Gedanken an die göttliche Offenbarung beginnen kann. Er ist in allen diesen Seiten seines Lebens religiös bestimmt.

Obgleich aber alles gesetzliche Thun des Hebräers Cultus ist, so können wir doch diese Bedeutung, Cultus zu seyn, im vollen Sinne des Worts erst den folgenden Erscheinungen des hebräischen Staatslebens zuschreiben. Denn erstlich ist in den Verhältnissen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft die Allgemeinheit des göttlichen Willens noch unmittelbar verflochten mit den besonderen Interessen des Geistes und nicht in einer Erscheinung gewußt, die ihrer allgemeinen Form entspricht. Diese Form gewinnt sie erst, wenn sich das Volk in seiner idealen Einheit als göttlichen Zweck setzt. Die feierliche Anerkennung des göttlichen Willens ferner, wie sie in der religiösen Einleitung des Tages, der Woche und des Monats geschieht, ist ein Act, der nur von dem Bewußtseyn des Volks ausgeführt wird, und dieses schließt sich nicht durch eine wirklich erscheinende That seines Selbstbewußtseyns in jene Feier ein. Die Neumonde z. B., den siebenten ausgenommen, sind nicht wirkliche Feste, in denen das Volk als Gemeinde sich selbst zur Darstellung brächte. Und wenn auch endlich, wie im Sabbath, im siebenten und im Jubeljahr die feierliche Anerkennung Jehova's von den Einzelnen wirklich gesetzt wird, so geschieht das wie-

der nur, abgesehen von der besondern Beziehung auf die Besitzverhältnisse, in der bloßen Form der Ruhe und Arbeitslosigkeit.

Die Würde, Cultus zu seyn, ist dem gesammten gesetzlichen Leben des Hebräers nicht abzusprechen. Der Unterschied zwischen dem Cultus des Lebens in den bisher dargestellten Institutionen und dem Cultus, zu dem wir jetzt übergehen, besteht nur darin, daß das Familienleben und die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft an sich Cultus ist, d. h. die Einzelnen haben sich noch nicht mit ihrem Selbstbewußtseyn und noch nicht in der wirklichen Einheit der Gemeinde auf thätige Weise als den göttlichen Zweck gesetzt. Geschieht das, so ist auch der Cultus wirklich gesetzt.

Die Gemeinde, welche sich in diesem Cultus als die Bestimmtheit des göttlichen Willens betrachtet und dadurch ihr unendliches Selbstbewußtseyn erreicht, ist aber ein Volk und als solches ein Individuum, welches sich zu andern Völkern ausschließend verhält. Das Selbstbewußtseyn der Gemeinde fällt daher mit dem Volksbewußtseyn zusammen und vermittelt sich durch die Reflexion nach außen auf die auswärtigen Völker, um durch den Gegensatz gegen diese die Gewißheit seiner Selbstständigkeit zu vermitteln.

§. 29.

Das Verhältniß der Theokratie zu den Völkern.

Die Gemeinde des Volkes Gottes hat an der Nationalität eine äußere Schranke und besitzt in dieser den Quell der mannichfachsten Widersprüche mit ihrer Idee. Als der allgemeine göttliche Zweck muß die Gemeinde das Selbstbewußtseyn ihrer innern Absolutheit auch im reinen Gedanken ihrer göttlichen Bestimmung sich vermitteln. Als Volk aber muß sie ihre unendliche Selbstgewißheiit zugleich durch die äußere Reflexion auf die andern Völker gewinnen und dadurch, daß sie sich von diesen stets geschieden weiß. Die Gemeinde muß sich immer des Unterschieds

von den Völkern gewiß bleiben und ihre Einheit und Selbstständigkeit durch die Ausschließung derselben vermitteln, wie sich die Einheit Jehova's durch die Ausschließung der Mehrheit und des Polytheismus vermittelt. In diesem Verhältniß zu den Völkern sind mehrere Bestimmungen enthalten, die sich widersprechen, aber auf dem ursprünglichen Standpunkt des Gesetzes noch unbefangen verbunden sind. Durch die Ausschließung der Völker wird die Schranke der Gemeinde einerseits befestigt und das Bewußtseyn der Schranke soll sogar in keinem Augenblick zurücktreten, die Gemeinde würde sonst ihren wesentlichen Unterschied vom heidnischen Wesen verwischen. Die Ausschließung der Völker ist aber andrerseits der Gegensatz gegen sie, in welchem ihnen alle Berechtigung zu selbstständiger Existenz abgesprochen wird. Der Gegensatz ist also ein solcher, der von Seiten der Völker nicht Recht hat, zu seyn und die Schranke giebt dem Bewußtseyn den Trieb, sie selbst aufzuheben und zur Universalität fortzugehen. Beide Seiten des Widerspruchs sind auf dem mosaischen Standpunkte noch nicht ausgeglichen, weil sie noch nicht für das Bewußtseyn gesetzt sind und unbefangen ineinander übergehen.

Wenn der Unterschied der ausschließende seyn soll, so ist er der Gegensatz gegen die Völker und der Trieb, ihre Selbstständigkeit, d. h. ihr heidnisches Wesen, welches ihnen eine besondre Existenz im Gegensatz gegen die Gemeinde giebt, aufzuheben. Unmittelbar zerstörend ist dieser Gegensatz gegen die canaanitischen Stämme gerichtet. Das Gesetz gebietet, mit ihnen gar keinen Bund zu schließen, d. h. sie sollen aus ihrem Besitz getrieben und ausgerottet werden [1]). Die Heiligkeit des auserwählten Volks sollte das heidnische Wesen der Stämme, mit denen es in so nahe Berührung kommen würde, vertilgen.

Eben so sollen sich die Israeliten zu den Amalekitern verhalten. Diese sind das erste Volk, welches sie bei ihrem

[1]) Deut. 7, 1—6. Exod. 34, 12.

Auszuge aus Aegypten bekämpft und sie sind dafür dem Untergange geweiht [1]).

Gegen die Ammoniter und Moabiter sollte Neutralität beobachtet werden. Das Volk sollte ihnen den Besitz des Landes nicht nehmen, das Band der Verwandtschaft respectiren, aber sie auch nie in die Gemeinde aufnehmen [2]).

Dagegen war es den Edomitern und den Aegyptern erlaubt, in die theokratische Gemeinde einzutreten. Der Gegensatz gegen sie war nicht äußerlich zerstörend, sondern sollte sich in innerlicher Weise ausgleichen. Die Edomiter waren als Brudervolk so hoch geachtet und die Aegypter deßhalb, weil in ihrem Lande die Israeliten auch Fremdlinge gewesen seyen. Sie konnten im dritten Gliede in die Gemeinde aufgenommen werden, d. h. wenn der Großvater schon als Fremdling unter den Israeliten gewohnt hatte [3]). Traten sie in die Gemeinde, so mußten sie sich der Beschneidung unterziehen; sie wurden dadurch in den Bund, den Jehova mit seinem Volke geschlossen hat, eingeweiht, und dem Hebräer, der sogleich am achten Tage nach der Geburt durch dieses Zeichen Jehova geweiht war [4]), gleich gestellt.

Auch den Gliedern andrer Völker außer den Edomitern und Aegyptern war es erlaubt, als Fremdlinge unter dem Volke Israel zu wohnen. Zugleich mit einem Theil seines Stammes, der Keniter nämlich, scheint sich z. B. Hobab dem Zuge der Israeliten angeschlossen und sie nach Canaan begleitet zu haben [5]).

Das Gesetz spricht oft von den Fremdlingen, es stellt sie gewöhnlich den Armen, Wittwen und Verwaisten gleich und empfiehlt sie dem Mitleiden des Volks, schon deßhalb weil sie ordentlicher Weise keinen liegenden Besitz haben konnten. Als Fremdlinge waren sie noch nicht beschnitten, aber vor Gericht sollten sie unter dem Schutz derselben Rechte stehen, welche die Israeliten besaßen [6]). Diese Gleichheit

[1]) Exod. 17, 14, Deut. 25, 19. [2]) Deut. 2, 9. 19. 23, 3.
[3]) Deut. 23, 7. 8. [4]) Lev. 12, 3. [5]) Num. 10, 32. vrgl. Richter 4, 11.
[6]) Lev. 24, 22.

des Rechts brachte jedoch die Forderung mit sich, daß sie nichts thäten, was dem Staatsgrundgesetz zuwider sey oder das Princip des Staats angreifen könnte. Sie durften Gott, dem Herrn des Staats nicht fluchen [1]). Diese Rechte und Pflichten wurden den Fremdlingen unter der Voraussetzung übertragen, daß ihr Entschluß, unter den Hebräern zu wohnen, durch eine Hinneigung zum Staatsgesetz bedingt und hervorgerufen sey. Ihre religiöse Stellung war als eine solche betrachtet, welche den Uebergang vom Heidenthum zum Gehorsam unter dem Gesetze und dessen vollständiger Anerkennung bildete. Sie sollten daher nichts begehen, was als ein völliger Rückfall ins Heidenthum erscheinen würde.

Jeder ausländische Knecht endlich, wenn er in ein hebräisches Hauswesen aufgenommen wurde, mußte sich der Beschneidung unterwerfen. Die Familie konnte nichts schlechthin Fremdes in sich aufnehmen. Durch die Beschneidung wurde der Knecht ein Glied der Nation und erhielt das Recht, am heiligsten Privilegium des Hebräers, am Genuß des Passahmahls, Theil zu nehmen [2]). Es kommt sogar vor, daß ein fremder Knecht eine Erbtochter heirathete und so auch nach der Seite des Besitzes ein vollbürtiger hebräischer Bürger wurde [3]).

---

[1]) Ebend. V. 15. 16.

[2]) Exod. 12, 44. Michaelis Mos. Recht §. 184. sagt über dieß Verhältniß zum Knecht und Fremdling: „Ein Uebertritt zum Glauben war hier (wenn ein Knecht oder Fremdling beschnitten wurde) nicht; denn den Glauben der Juden konnte auch der Unbeschnittene annehmen; sondern sie war Naturalisation und Entsagung des äußern Götzendienstes.“ Aber Naturalisation war ja in diesem Fall die Aufnahme in das Volk Gottes, also auch Weihung an Jehova. Sodann einen Glauben außer dem Gesetze gab es nicht für den Hebräer und wer unter das Gesetz gethan wurde, mußte sich beschneiden lassen.

[3]) I. Chron. 2, 34. 35.

Siebenter Abschnitt.
Der Cultus.

---

§. 30.
Die Symbolik des Cultus.

Die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch die besondern Verhältnisse des Rechts hat das Volk überschritten, wenn es sich im Gegensatz gegen die Völker sein unendliches Selbstbewußtseyn von sich als dem göttlichen Zwecke erworben hat. Als Gemeinde schließt es sich mit seiner allgemeinen Substanz, mit dem göttlichen Willen als dem heiligen Princip seines Lebens zusammen und weiß es sich als wesentlichen Inhalt des göttlichen Gedankens und in ihrer Mitte weiß die Gemeinde die allgemeine Macht ihres Lebens als gegenwärtig.

Die Form von diesem Zusammenschluß der besondern Volksexistenz und ihres heiligen Princips ist durch das gesetzliche Verhältniß beider Seiten bedingt. Nach der gesetzlichen Anschauung nämlich stehen beide Seiten in Gegensatz und sie werden als solche vorausgesetzt, die sich erst entsprechen sollen, also noch nicht wirklich Eins sind. Es ist der Gegensatz des idealen Princips und der natürlichen Bestimmtheit des Volks, der im Gesetz die beiden Extreme dieses Staats bildet. In seiner Spannung hielt der Gegensatz die beiden Seiten eben so streng auseinander, wie er sie zugleich in die nothwendige Beziehung auf einander zusammenband. Der Gegensatz ist eben die Form der Beziehung, in welcher jede Seite die andre als ihr Nichtseyn betrachtet und jede doch ihre eigne Bestimmtheit in der Beziehung auf die andre besitzt. Jede Seite reflectirt sich in sich selbst, nur insofern sie in die andre reflectirt ist. Jehova bezieht sich auf dieß Volk als das Andre seiner und be-

zieht sich in diesem Volk zugleich auf die Bestimmtheit seines Willens. Das Volk hingegen bezieht sich in dem göttlichen Willen auf die Macht, die gegen seinen wirklichen Willen noch das Andre bildet und bezieht sich in ihm doch auf sein eignes Wesen und reflectirt sich in ihm in seine Unendlichkeit. Wenn nun dem Volk sein Wesen als das Andre seiner selbst erscheint, so erscheint es ihm als Gegenstand der Anschauung und die Gegenwart desselben ist ihm in der räumlichen Form des Symbols gegeben. Und erscheint Jehova nothwendig in diesem Volke gegenwärtig, weil es die Bestimmtheit seines Willens ist und zu seinem Wesen gehört, sich auf dieß Volk zu beziehen, und kann er in der Form des Selbstbewußtseyns nicht gegenwärtig seyn, so setzt er seine Gegenwart vor den Geist hin im Symbole. Dieses wird dadurch der Ausdruck des religiösen Verhältnisses, dessen Seiten sich nothwendig auf einander beziehen und doch nicht zum geistigen Selbstbewußtseyn ihrer Einheit gelangen. Weil die Gemeinde ferner durch den Willen Jehova's gesetzt ist, so geht auch die Bewegung zum symbolischen Zusammenschluß mit ihr von Jehova aus; er schließt seine Unendlichkeit in die Gränze des Besondern zusammen und erscheint an einem einzelnen Orte als gegenwärtig unter seinem Volke. Dieß ist die Gegenwart Jehova's über der Bundeslade, im Heiligthum der Stiftshütte. Das Volk als Gemeinde hat sich nun mit dieser göttlichen Gegenwart zusammenzuschließen. Es besitzt in diesem Symbol die Gewißheit seiner eigenen Einheit als Totalität des göttlichen Zwecks und die Anschauung seines Zusammenhangs mit Jehova. Um seine Würde nie außer Augen zu lassen, muß es die wesentliche Thätigkeit seines Bewußtseyns beständig auf dieses Heiligthum richten und außer dieser Richtung giebt es für das Volk kein wahres Leben. So ist auch das Heiligthum die Voraussetzung davon, daß alle bisher geschilderten Lebensverhältnisse des Hebräers Cultus sind; die aus-

drückliche Beziehung auf Jehova, die sich mit allem rechtlichen Thun verbinden soll, hat sich im Gedanken auf diesen Mittelpunkt der Gemeinde zu richten oder muß zur wirklichen Anschauung desselben fortgehen.

A.
Die Stiftshütte.

Das Heiligthum als Symbol der Gegenwart Jehova's in seiner Gemeinde und als Mittelpunkt aller Beziehungen des Volks auf seinen Herrn, wodurch diese sämmtlich selbst zu symbolischen werden, ist nothwendig vom Begriff des Hebraismus gesetzt und hat in diesem seinen innern Ursprung, so wie es in ihm allein seine Bedeutung findet.

Der Mittelpunkt des Heiligthums ist die Lade des Zeugnisses oder die Bundeslade [1]). Sie war eine Kiste von Acacienholz, in- und auswendig mit Gold überzogen, zwei und eine halbe Elle lang, anderthalb Ellen breit und eben so hoch. Lade des Zeugnisses heißt sie, weil in ihr die Gesetzestafeln niedergelegt waren und Bundeslade, weil das Gesetz, das sie enthielt, das verbindende Mittelglied zwischen Jehova und der Gemeinde ist. Bedeckt war die Lade durch eine goldne Platte. An den beiden Enden dieser Platte erhoben sich zwei Cherubim, die mit dem Antlitz sich gegenüber standen, aber so, daß sie es auf die Platte niedersenkten und diese mit ihren oben ausgebreiteten Flügeln bedeckten. Welche Gestalt die Cherubim gehabt haben, läßt sich nicht bis zu völliger Gewißheit ermitteln; ihre Bedeutung erhellt aber aus ihrer gebeugten Stellung auf der Lade, sie stellen das Creatürliche dar, wie es sich vor dem Herrn der Schöpfung beugt und sich ihm unterwirft. An dem Orte nun über der Lade zwischen den nach oben zusammenschlagenden Flügeln der Cherubim will Jehova gegenwärtig seyn, mit den Seinigen zusammenkommen und sich ihnen offenbaren [2]). Die

---

[1]) אֲרוֹן הָעֵדוּת Exod. 25, 22. und אֲרוֹן הַבְּרִית יְהוָֹה Num. 10, 33.
[2]) Exod. 25, 22. ist dieser Zweck nur in Beziehung auf Moses

Lade stand allein im heiligsten Raum des Heiligthums, im Allerheiligsten und dieses war durch einen Vorhang verhüllt und durch kein natürliches Licht erhellt. Wenn der Hohepriester das Einemal im Jahr, wo es ihm erlaubt war, in das Allerheiligste trat, so mußte er vorher den Thron Jehova's mit einer Rauchwolke verhüllen [1]).

Das war das Centrum des Heiligthums. In und auf der Lade ist die Heiligkeit Jehova's nach allen Seiten ihrer Offenbarung zur Einheit zusammengefaßt. Das Grundgesetz als die rechtliche Substanz ist hier niedergelegt, es ist die Grundlage, auf welcher die Anerkennung Jehova's unter dem Volke beruht und die Stütze des göttlichen Throns. Die Lade ist daher die Basis, auf welcher Jehova gegenwärtig ist, fortwährend mit dem Volk zusammenkommt und seine Beziehung zu demselben aufrecht erhält. Auch im Leben der Schöpfung hat sich Jehova bezeugt und concentrirt in den Cherubim beugt es sich vor dem Herrn, der es gesetzt hat. Die Heiligkeit Jehova's ist aber die Macht, welche den Gegensatz des natürlichen Willens, der für sich gelten und die Unendlichkeit des göttlichen Willens beschränken will, verzehrt oder gnädig ihn aufhebt, wenn der endliche Geist aus der Störung des gesetzlichen Verhältnisses in die Einheit mit dem Gesetz zurückkehren will. Der ganze Raum des Heiligthums, in welchem Jehova thront, ist daher das Allerheiligste. Es ist der Mittelpunkt der Gemeinde, in dem ihr heiliges Princip rein von Befleckung gegenwärtig ist und den Gegensatz der Sünde fortwährend tilgt. Besonders mächtig ist in dieser Beziehung der Deckel der Bundeslade, denn er ruht auf dem Grundgesetz, das in der Lade liegt, und ist die Basis der göttlichen Gegenwart, der Ort, über welchem sich Jehova offenbart. In dieser mittlern Stellung, in welcher

---

ausgesprochen; Jehova sagt hier: נוֹעַדְתִּי לְךָ aber auch mit dem Volk will Jehova von hier aus zusammenkommen, z. B. Num. 17, 19.: אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה

[1]) Lev. 16, 2. 12. 13.

er die beständige Beziehung Jehova's auf seinen offenbaren Willen ausdrückt, ist der Deckel der Lade die Sühnung [1]) selbst und die Kraft der Heiligung. Vor ihn sprengte der Hohepriester das Blut des allgemeinen Sündopfers, welches für die Sünden des Volkes am Versöhnungstage dargebracht wurde. In einigen anderen Fällen wurde das Blut des Sündopfers nur vor den Vorhang gesprengt, welcher das Allerheiligste verhüllte [2]). Das Opfer wurde dadurch doch mit der Wohnung des Herrn in Beziehung gesetzt, welche als solche die Kraft der Sündentilgung besaß. Uebrigens behält auch in diesem Symbol seiner Gegenwart unter dem Volke Jehova die Würde seiner Erhabenheit und seine Stellung zur Gemeinde ist bei aller Nähe noch die des Gegensatzes. Im Dunkel wohnt er und selbst der Hohepriester würde sterben, wenn er den Thron der Herrlichkeit unverhüllt sehen wollte. Die Gemeinde soll sich auch in der unmittelbaren Anschauung des gesammten Heiligthums bewußt bleiben, daß zwischen ihr und ihrem heiligen Princip noch ein unendlicher Abstand dazwischen trete und daß ihre Einheit mit dem Princip nur noch ihre Bestimmung sey.

Aber mitten im Gegensatz herrscht doch die innigste Beziehung, vom Allerheiligsten aus offenbart sich ja der Herr seiner Gemeinde und die Symbole dieser Beziehung und Offenbarung sind in dem Raume des Heiligen, der durch den Vorhang vom Allerheiligsten abgesondert ist, aufgestellt. Beide zusammen, das Heilige und das Allerheiligste, bildeten die Wohnung und das Zelt des Zeugnisses und der Zusammenkunft. Das Ganze der Wohnung war zehn Ellen hoch, zehn Ellen breit und von den dreißig Ellen der Länge kamen zwanzig auf das Heilige und zehn auf das Allerheiligste.

Im Heiligen standen vor dem Vorhange, der es vom Allerheiligsten trennte, der goldne Leuchter, der Tisch mit dem

---

[1]) Es heißt deßhalb כַּפֹּרֶת, von Piel כִּפֶּר versöhnen.

[2]) z. B. Lev. 4, 17.

Brot des Antlitzes und der Räucheraltar, auf welchem täglich des Abends und Morgens das heilige Räucherwerk Jehova dargebracht wurde. Das Licht des siebenarmigen Leuchters stellte die Erleuchtung dar, die in der Offenbarung gegeben ist, und das Brot des Antlitzes die Vereinigung des Volkes mit dem Herrn, dessen ewiger Zweck es ist. Die Bedeutung des Räucherwerks liegt in der Natur des Dufts. Im Geruch verflüchtigt sich das Materielle und haucht im Aether gleichsam seine Seele aus, wird es aber verbrannt, so wird seine Seele von den hemmenden Schlacken befreit und zur freien Entwicklung gebracht. Wenn nun vor Jehova das heilige Räucherwerk angezündet wird, und im Duft das Materielle seine verschlossene Seele aushaucht, so ist das die symbolische Darstellung von dem Opfer des Endlichen, dessen kostbarster Theil sich in die Beziehung auf Gott ergießt, wenn die Seele nur in den Gedanken Gottes ausströmt. Das Leben der Seele ist aber der Odem Gottes selbst, wie der lebendige Hauch, der die Natur durchdringt, die Offenbarung der belebenden Schöpfungskraft ist. Im Duft erscheint daher das doppelte Verhältniß: das Materielle verflüchtigt sich zum Preise des Princips, durch welches es Leben hat, und eben das Princip offenbart sich im Duft als das Begeistigende und im Endlichen Athmende. Indem das Leben in seinen Ursprung aufgeht, beweist sich dieser selbst als die Kraft des Lebens. So ist auch der Duft des Räucherwerks, welches auf dem Altar vor Jehova angezündet wird, in Einemmale das Symbol von der Erhebung der Gemeinde zum Quell ihres Lebens und zugleich von dem erfrischenden Hauch der Offenbarung, der ihr von Jehova zuströmt.

Als umfassende Einheit aller Beziehungen zwischen der Gemeinde und Jehova ist das gesammte Heiligthum die Wohnung des Zeugnisses [1]), es ist nämlich die Gegenwart des offenbarenden Princips. Wenn es das Zelt der Zusam-

---

1) מִשְׁכַּן הָעֵדוּת Exod. 38, 21.

menkunft, der Vereinigung [1]) genannt wird, so ist damit die Beziehung des Princips auf die Gemeinde eingeschlossen. Die natürliche Deutung dieses Symbols, daß es das Bild des Universums und der allgemeinen Weltkräfte sey, wie sie zuerst von Philo und Josephus aufgestellt wurde, ist durch die ausschließliche Beziehung auf das Verhältniß zwischen Jehova und der Gemeinde abgeschnitten. An Himmel und Erde kann hier nur insofern gedacht werden, als der himmlische König der Theokratie und die irdische Gemeinde, also diese geistigen Gegensätze im Heiligthum vereinigt sind. Die Stiftshütte symbolisirt nur diese Einheit der Gemeinde mit ihrem Herrn und die lebensvolle Beziehung beider Seiten. Sie ist das Ideal der Gemeinde, wenn die Gemeinde draußen noch in ihrer Unvollkommenheit, in ihren Mängeln und in ihrer Unreinheit gedacht wird. In diesem Gegensatz gegen die noch unvollendete Erscheinung der Gemeinde ist die Stiftshütte ein Heiligthum [2]); sie ist die Erscheinung der Gemeinde in der Gestalt, die sie im göttlichen Willen hat und in der sie das Ziel und die Bestimmung des Volkes ist.

Um aber die Beziehung der noch unvollendeten Gemeinde auf ihre göttliche Bestimmung und auf das Symbol ihrer Heiligkeit zu vermitteln und einen Uebergang aus der mangelhaften Erscheinung zur Vollkommenheit zu bilden, zu diesem Zwecke diente der Vorhof, welcher das Heiligthum umgab. Er hatte die Form des Vierecks und war hundert

---

[1]) אֹהֶל מוֹעֵד Exod. 27, 21. Die LXX übersetzen auch diese Worte, als ob מוֹעֵד und עֵדוּת dasselbe seyen, *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*. Das ist aber nur dem Sinne nach richtig, in sofern der Zweck des מוֹעֵד, der Zusammenkunft angegeben wird, nämlich die Bezeugung Jehova's und seine Offenbarung. An sich bezeichnet מוֹעֵד nur die Zusammenkunft, nämlich zwischen Jehova und dem Volke. Wenn das Gesetz das verbum יָעַד in diesem Zusammenhange gebraucht, so setzt es gewöhnlich das Wort שָׁמָּה hinzu, z. B. Exod. 29, 42.: ich will dorthin mit euch zusammenkommen und dann wird noch besonders der Zweck dieser Vereinigung angegeben: לְדַבֵּר, um dort mit dir zu reden.

[2]) מִקְדָּשׁ Exod. 25, 8. קֹדֶשׁ Ebend. 36, 1.

Ellen lang und funfzig Ellen breit. Der Eingang zu ihm, welcher nach Morgen blickte, war mit einem Vorhang verhüllt, wie der Eingang zum Heiligen und zum Allerheiligsten. Auf dem Vorhofe stand, im Angesicht der heiligen Wohnung, der Brandopferaltar und zwischen diesem und dem Heiligthum das eherne Waschbecken, in welchem sich die Priester Hände und Füße wuschen, wenn sie das Heiligthum betreten wollten [1]). Für den Priester ist der Vorhof der Uebergang zum Heiligthum, er muß sich daher hier waschen, um in unbefleckter Reinheit und Lauterkeit vor dem Herrn zu erscheinen. Für das Volk ist der Vorhof derselbe Uebergang, aber nur in idealer Beziehung. Denn noch steht es im Gegensatz zu seiner Bestimmung, es mangelt ihm die vollendete Reinheit und es hat nur in den blutigen Opfern, die auf dem Brandopferaltar dargebracht werden, seine beständige Beziehung auf Jehova auszudrücken. Auf diesem Altar wird der Zusammenhang des Volkslebens mit seinem Princip unterhalten.

Darum ist es strenges Gebot, daß kein Opfer anderwärts als im Vorhofe vor der Thür der heiligen Wohnung dargebracht werde [2]). Wer dagegen handelt, reißt sich von der nothwendigen Beziehung auf Jehova los, fällt aus dem gemeinsamen Verbande des Volks heraus und soll nun auch ausgerottet werden. Die Zehnten, die Gelübde, und die Erstgeburt der Heerden sollen hier dargebracht werden [3]) und jährlich dreimal sollte das Volk sich vor Jehova vereinigen [4]).

Bis jetzt haben wir das Heiligthum nach der Bedeutung betrachtet, die es für das Gesetz hatte und nach seinem

---

[1]) Exod. 40, 6. 30, 18—20. [2]) Lev. 17, 8—9.

[3]) Deut. 12, 6. 7. Es wird hier gesagt, wer seine Gaben darbringe, solle essen vor Jehova und fröhlich seyn über alles, was seine Hände darbrächten. Außer dem gesetzlichen Zehnten, der an den Stamm Levi entrichtet wurde, ist ein anderer Zehnte nur für die Opfermahlzeiten bestimmt, welche der Israelit in der Festfreude genoß, wenn er vor dem Heiligthum seine Leistungen entrichtete. Deut. 14, 22. 23.

[4]) Deut, 16, 16.

innern Ursprunge aus dem idealen Princip der Gemeinde. Von der Beziehung dieses Princips auf das Volk war es nothwendig gesetzt und so ist es ein Ausfluß derselben Offenbarung, in welcher das Gesetz überhaupt seinen Ursprung hat. „Wie ich dir das Urbild des Heiligthums und aller seiner Geräthe zeigen werde, sagt Jehova zu Moses [1]), so sollt ihr es machen." Dieser ideale Ursprung des Heiligthums ist aber keine Schöpfung aus Nichts und nur aus dem göttlichen Willen, sondern die Wiedergeburt von empirischen Voraussetzungen, die sich schon früher unter dem Volke gebildet hatten. Solche Voraussetzungen müssen vorhanden gewesen seyn, da das Volk in den ungeheuren religiösen Gährungen vor dem Gesetz, zumal bei seinem Drang nach der Anschauung des Göttlichen nicht leben konnte, ohne in symbolischen Darstellungen sich die Gewißheit von der Gegenwart des Göttlichen zu verschaffen. Ohne das lebhafteste Bedürfniß von Seiten des Volks und ohne daß sich dieß Bedürfniß schon reichlich bewiesen hatte, konnte das Gesetz ein so zusammengesetztes Symbol der Beziehung des Herrn auf seine Gemeinde nicht schaffen. Daß aber wirklich schon vor dem Gesetze das Volk nicht ohne Heiligthum und bei der Mehrheit seiner Anschauungen nicht ohne eine Mehrheit von Heiligthümern gelebt habe, beweist sich selbst aus mehreren gesetzlichen Bestimmungen. Einen Sekel des Heiligthums z. B. konnte doch wohl das Gesetz nicht als etwas Bekanntes voraussetzen [2]), wenn nicht schon vorher fromme Gaben an ein Heiligthum entrichtet waren und die Pietät, die mit unverkürztem Gewicht ihre Gaben an das Göttliche abmißt, die Bedeutung des vollgültigen und des heiligen Sekels verschmolzen hätte. Hurenlohn als Entrichtung eines Gelübdes in das Haus Gottes zu bringen [3]), konnte das Gesetz doch auch nur verbieten, wenn es die Sitte vorfand, daß der Ertrag von heiliger Hurerei der Gottheit gewidmet wurde, zu deren Ehre die religiöse Unzucht geschehen war. Die He-

[1]) Exod. 25, 9. [2]) Exod. 30, 13. [3]) Deut. 23, 19.

bräerin, die sich dem wollüstigen Dienst der himmlischen Göttin ergab, mußte auch ein Heiligthum gefunden haben, dem sie den Sold ihres Dienstes übergab. Kein Symbol der Aschera neben den Altar Jehova's aufzustellen [1]), dieß Verbot würde für das Volk nicht einmal einen Sinn gehabt haben, wenn es nicht früher ein Heiligthum Jehova's gekannt hätte und in diesem auch Symbole jener Göttin aufgestellt worden wären. Ehe endlich die Stiftshütte nach dem gesetzlichen Plane aufgeschlagen war, besiehlt Moses dem Aaron, er soll ein Krüglein voll Manna vor Jehova aufstellen und Aaron stellte es auf vor dem Zeugniß [2]), nämlich an der Stätte, wo sich Jehova als gegenwärtig bezeugte.

Indessen wir brauchen nicht einmal mehr nach einem Heiligthum vor dem Gesetze zu suchen, da wir in der Stiftshütte heilige Geräthe antreffen, die wir schon ihrem empirischen Ursprunge nach als Elemente des frühern Naturdienstes der Israeliten kennen gelernt haben. Der goldne Leuchter, die zwölf Brote machen ein früheres Heiligthum unumgänglich nothwendig. Das Gesetz spricht aber auch von einem andern Bestandtheil der Stiftshütte so, wie es nur möglich war, wenn es denselben in der Volksanschauung als gegeben voraussetzen konnte, nämlich von den Cherubim. Waren diese aber gegeben, so ist dasselbe auch mit demjenigen Theil des Heiligthums der Fall, mit dem sie eng verbunden sind und um dessentwillen sie eigentlich nur da sind, nämlich mit der Lade. Nicht nur überhaupt auf der goldnen Platte der Lade sollten die Cherubim nach der Vorschrift des

---

[1]) Deut. 16, 21.

[2]) Exod. 16, 33, 34. לִפְנֵי יְהוָֹה und לִפְנֵי הָעֵדֻת. Prolepsis, wie z. B. Clericus ad. l. c. annimmt, kann an dieser Stelle nicht stattfinden wegen des engen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden. עֵדוּת heißt nicht nur Gesetz, so daß es sich allein auf die Gesetzestafeln in der Bundeslade beziehen sollte, sondern Zeugniß und das Gesetz heißt nur so, weil sich in ihm das Zeugniß, die göttliche Offenbarung niedergelegt hat. עֵדוּת kann auch früher eine heilige Stätte geheißen haben, in der sich Jehova offenbarte.

Gesetzes stehen, sondern einen unablöslichen Theil derselben bilden [1]); und ihr Zweck war ja allein, das Leben des Geschaffenen in seiner Concentration und als Diener und Träger der göttlichen Offenbarung darzustellen. Sie stehen also nicht für sich da, sondern in Beziehung auf die göttliche Erscheinung und wenn sie vom Gesetz als bekannt und gegeben betrachtet werden konnten, so mußten sie immer schon die Stellung zur Theophanie gehabt haben, daß sie die Zeugen der göttlichen Schöpfungskraft und die Umgebung vom Thron der göttlichen Herrlichkeit waren.

Sind wir nun genöthigt, die Cherubim und ein Analogon der Lade schon vor dem Gesetze als Symbole des Cultus anzunehmen, so folgt daraus nicht, daß sie von den Israeliten äußerlich aus den Anschauungen fremder Völker entlehnt seyen. Heilige Kisten waren bei mehreren Völkern des Alterthums, besonders bei den Aegyptern, in Gebrauch und dienten dazu, Symbole der Gottheit einzuschließen. Auf dem Standpunkte der natürlichen Anschauung bildet sich dieser Gebrauch von selbst und so wird er auch bei den Hebräern rein und allein aus ihrem Naturdienst hervorgegangen seyn und er muß diesen Ursprung gehabt haben, weil die Anschauung, daß Gott an einem bestimmten Orte außerhalb des Selbstbewußtseyns gegenwärtig sey, eine natürliche Schranke in sich trägt und zuerst im heidnischen Wesen des Volks Kraft gewonnen haben mußte, ehe sie vom Gesetz mit der Idealität und Heiligkeit Jehova's in Einklang gesetzt werden konnte. Vor dem Gesetze muß dann aber auch die Lade wirklich ein Zeichen der göttlichen Gegenwart enthalten haben, nämlich ein Symbol der Gottheit.

Die Gestalt der Cherubim läßt sich nicht mehr bestimmt angeben. In der Vision des Propheten Ezechiel haben sie zwar ein vierfaches Gesicht, das des Menschen, des Stiers, des Löwen und des Adlers; allein diese Mehrheit von Gesichtern kann den Cherubim der Lade nicht eigen gewesen seyn,

[1]) Du sollst sie machen, heißt es Exod. 25, 19. מִן־הַכַּפֹּרֶת

da sie das Antlitz, also das Eine, anbetend auf dieselbe herabneigen sollten. Der Prophet konnte aber unmöglich zu jener Anschauung gelangen, wenn sie nicht an schon Bekanntes anknüpfte und den Cherubim die Vereinigung der menschlichen und thierischen Gestalt völlig fremd gewesen wäre. Als die Hebräer im Naturdienst diese Composition bildeten, folgten sie dem Drange, der dem Orient überhaupt eigenthümlich war und sich auch in Aegypten wirksam bewies, die getheilten Formen, in welche das Leben der Schöpfung zerfiel, zur Totalität zusammenzufassen und die Anschauung des gesammten Naturlebens hervorzubringen und sie konnten auch hier wieder einem freien Bildungstriebe nachgeben ohne reflectirende Nachahmung fremder Muster. Es war genug, daß sie im Naturdienst jener heidnischen Anschauung sich zuneigten, sie bildeten sie nun im Interesse ihres Geistes um und so wurden die Cherubim auf der Lade die Zeugen des Lebens, welches der Gott, der in seinem Symbol in der Lade selbst gegenwärtig war, im Universum verbreitete [1]).

Anfangs bildeten sich die empirischen Voraussetzungen des gesetzlichen Heiligthums **selbstständig für sich** aus, da sie zum Ausdruck für verschiedne Anschauungen des Göttlichen dienten. Sie enthielten aber in ihnen selbst die reale Möglichkeit einer **Umbildung, welche sie alle einzeln für sich erfahren mußten und durch welche sie endlich in den Umkreis eines und desselben Heiligthums vereinigt wurden.** In der natürlichen Anschauung wollte ja der Hebräer nur des Gottes seiner Väter gewiß werden, diesen wollte er im Symbol anschauen. Darin war es begründet, daß die Symbole ihre unmittelbare und natürliche Bedeutung verloren und zum Ausdruck der geistigen Bezie-

---

[1]) Die wahrscheinlichste Etymologie des Worts כְּרוּב bleibt die, welche auf den orientalischen Ursprung des Wortes *γρύψ* zurückgeht. (v. **Bohlen**, die Genesis S. 45.) Doch liegt in diesem Worte nur der äußere Zusammenhang der hebräischen Anschauung von den Cherubim mit dem Orient zu Tage, in ihrer bestimmten Gestaltung verfuhr sie selbstständig.

hung Jehova's auf die Gemeinde wurden, als das Gottesbewußtseyn des Volks sich allmählig läuterte und aus der Schuld des Abfalls zum gereinigten Gedanken Jehova's umkehrte. Aus diesem Gedanken wurden dann die frühern Symbole zu neuer Bedeutung umgesetzt und selbst die Lade wurde nun zum Behälter des geistigen Gesetzes und die Cherubim wurden scharf vom Göttlichen unterschieden und nur zum zusammenfassenden Symbol des Creatürlichen und der Schöpfung, die den Herrn bezeugt und ihm allein die Ehre giebt. Alle einzelnen Formen der natürlichen Anschauung hatten aber für den Hebräer selbst im Augenblick des tiefsten Abfalls nur die Bedeutung, die mannichfaltigen Erscheinungsformen des Einen ihm zugehörigen Gottes, Modificationen der Einen Substanz zu seyn. Diese Einheit mußte daher eine Macht über die getheilten Darstellungen des Göttlichen und über die getrennten und besondern Heiligthümer und Formen des Cultus seyn. Um sie als Einheit auch wirklich darzustellen, mußte der Hebräer die einzelnen Symbole zur Totalität endlich zusammenfassen und in Einem Heiligthum zur harmonischen Abbildung des Einen göttlichen Wesens miteinander verbinden. Zunächst wird auch diese Vereinigung der Symbole, die an verschiedenen Orten auch verschieden versucht seyn wird, das Eine göttliche Wesen als die Eine natürliche Substanz abgebildet haben, so daß das Zelt, welches sie umschloß, die himmlische Kraft, von welcher das Leben und die Bewegung des Universum unterhalten wird, als gegenwärtig darstellte. Das Volk hatte aber damit nur das Material aufgehäuft, aus welchem das Gesetz das Symbol der geistigen Beziehung Jehova's auf die Gemeinde zusammenfügte; die Zeichen des natürlichen Himmels und des allgemeinen Naturlebens wurden zu Trägern des unsichtbaren Herrn, der in seiner Gemeinde wohnt, verklärt, und verloren damit ihre natürliche Bedeutung. Der Himmel der Naturreligion und das Pantheon der Substanz wurde zum Widerschein der Offenbarung Jehova's. Vorbereitet mußte freilich auch diese gesetzliche Umwandlung der vereinigten Symbole

im Volke schon seyn. Denn war in diesem vor der wirklichen Offenbarung des Gesetzes eine innere Differenz ausgebrochen und hatte sich ein Theil von der natürlichen Anschauung aus zum Gedanken Jehova's erhoben, so wird das vor allem in der Beziehung auf die heiligen Symbole geschehen seyn und diese wurden nur zum Ausgangspunkt der geistigen Erhebung zum unsichtbaren Herrn, während sie für den andern Theil des Volks die unmittelbare und für sich schon genügende Gegenwart des Göttlichen waren. Als Symbol behielt aber das Heiligthum auch in der gesetzlichen Umbildung zur Stiftshütte seine vereinigende Kraft für beide Seiten des Volkslebens. Obschon es kein Bild Jehova's selbst umfaßte, so enthielt es doch natürliche Abbilder seiner Offenbarung und diejenigen, welche sich dem Naturdienst noch nicht völlig entrissen hatten, konnten sich dem Glauben hingeben, daß sie in der Beziehung auf diese Symbole sich auf das Abbild des Göttlichen selbst bezögen. Auch nach dieser Seite hin war die Stiftshütte ein wichtiger Mittelpunkt für das Volksleben; ihre natürlichen Momente bewirkten, daß selbst die Naturdiener sich nicht vollständig vom Jehovadienste entfernten und zu diesem immer noch wenn auch in entfernter Beziehung stehen blieben; es war damit die Möglichkeit gegeben, daß selbst diese schwachen Glieder der Gemeinde allmählig zur Gewißheit des idealen Princips und zur Anerkennung der Heiligkeit Jehova's erzogen werden konnten.

B.

Die Mittler des Cultus oder die Priester.

Cultus wäre es nun für das Volk, wenn es sich als Gemeinde in der Art auf das Heiligthum beziehen könnte, daß es sich als fleckenlos und als das wirklich heilige Volk mit seinem Princip zusammenschlösse und in den Quell seines Lebens vertiefte. Aber noch steht es im Kampfe, der zwischen seiner Aufgabe und dem natürlichen Willen geführt wird; unmittelbar wie es ist und in endlichen Zwecken sich bewegt, kann es sich nicht im Symbol des unendlichen Zweckes wie-

dererkennen. Im Bewußtseyn der Unreinheit und der Schuld fühlt es sich noch seiner Idee entfremdet und seine Richtung auf die Gegenwart seines heiligen Herrn ist dadurch innerlich gebrochen.

Hier treten nun die Priester auf, um das Volk mit dem Herrn der Gemeinde zu vermitteln, um die Schranke zwischen beiden Seiten zu negiren und um den Bruch zu heilen und den Tod der Entfremdung in das Leben der Gotteśnähe umzuwandeln. Diese priesterliche Würde war der Familie Aaron's zugewiesen und dem Dienst am Heiligthum nach seinen untergeordneten Beziehungen widmeten sich die übrigen levitischen Familien.

Dem Volke standen die Priester als solche gegenüber, welche sich beständig in der Anschauung des Heiligthums bewegten, während das Volk fern von diesem von den besondern Interessen in Anspruch genommen wurde und nur zu bestimmten Zeiten zum allgemeinen Mittelpunkt seiner gesetzlichen Existenz wallfahrtete. Ihm war das Bewußtseyn zu eigen, daß es das Gesetz in den besondern Zwecken des Lebens erfülle und es war dabei unaufhörlich der Gefahr ausgesetzt, der Macht des bloß Partikulären und des Unreinen zu verfallen. Die Priester hingegen sollten schon durch ihre tägliche Beschäftigung mit dem Heiligen und durch ihre Stellung die Freiheit von allem nur Partikulären und vom Unreinen abbilden. Dadurch stehen sie in der Mitte zwischen Jehova und dem Volke und halten sie den Uebergang von diesem zum Herrn immer offen. Unter ihnen war der Hohepriester derjenige, der die letzte Schranke zwischen der Gemeinde und dem Herrn flüssig erhielt und bis ins Innerste des Heiligthums vordringen konnte. In seiner Reinheit stellte das priesterliche Geschlecht die Gesammtheit des Volks nach der Seite seiner heiligen Bestimmung dar und so vertrat es die Stelle der Gemeinde vor dem Herrn, so daß die Beziehung Jehova's auf das Volk immer aus der Form des Gegensatzes in die versöhnte Ruhe der Einheit umbiegen konnte.

Der Lebensunterhalt der Priester war sogar nicht derselbe wie der des Volks. Sie aßen den dem Herrn geheiligten Zehnten, sie hatten an den Opfern ihren Antheil und sie verzehrten die Brote des Antlitzes.

Auch ihre Kleidung von weißem Byssus [1]) sollte der Widerschein ihrer innern Heiligkeit und der Abglanz ihrer Beziehung auf den heiligen Herrn der Gemeinde seyn und in der leiblichen Gestalt sollte sich die innre Vollkommenheit ausprägen. Keiner, der ein leibliches Gebrechen hatte, durfte die heiligen Geschäfte besorgen [2]).

Am meisten aber soll der Hohepriester sich seiner Stellung angemessen machen. Sein beständiger Aufenthalt soll das Heiligthum seyn [3]), damit er ohne Unterlaß in seiner Person das Volk vor Jehova repräsentire und nie aus der Beschäftigung mit dem Heiligen heraustrete. Während draußen die Gemeinde in den getheilten Richtungen des Lebens auseinanderfällt und mit der natürlichen Unreinheit noch zu kämpfen hat, ist sie auf dem Brustschild des Hohenpriesters als ein einiges Ganzes dem Herrn zum Gedächtniß entgegengehalten. Die priesterliche Vermittlung des Volks mit Jehova ist daher im Hohenpriester zu persönlicher Einheit zusammengefaßt; er tilgt die Unreinheit, die dem Volk in seiner Gesammtheit noch anklebt. Zum Ausdruck für das allgemeine Amt der Stellvertretung und Versöhnung trägt er vorn auf der Stirn am Kopfbunde ein goldnes Diadem, auf welches die Worte קֹדֶשׁ לַיהוָה eingegraben sind. Er trägt damit die Schuld, welche das Volk in seiner Beziehung auf Jehova begeht, und hebt sie vor dem Herrn auf, damit dieser der Gemeinde die Gnade nicht entziehe [4]). In seiner Person lebt die Gemeinde das ideale Leben, in welchem sie der Heiligkeit Jehova's nicht mehr widerspricht. Wenn der Hohepriester jährlich einmal ins Allerheiligste tritt, um die allgemeine Schuld des Volks zu tilgen, so legt er die priesterli-

---

[1]) Lev. 6, 3. [2]) Lev. 21, 17—23. [3]) Ebend. V. 12.
[4]) Exod. 28, 36—38.



chen Kleider von weißem Byssus an. Sonst aber stellt er auch in der Farbe seiner Kleider die Vollkommenheit der Gemeinde dar, die in ihm frei von Makel und in Gott wohlgefälliger Reinheit lebt. Die Farbe seiner gewöhnlichen Amtstracht war das Himmelblau, der Purpur und das Roth des Coccus [1]). Der Abglanz des Himmlischen, Königlichen und des Lebens, welches alles die Bestimmtheit des göttlichen Zwecks ist, wie er im Willen Jehova's lebt, sollte auch an dem göttlichen Zweck, wie er im Hohenpriester repräsentirt ist, nicht fehlen. Dieser universellen Stellung gemäß mußte sich der Hohepriester auch der Unreinheit entziehen, der sonst niemand entgehen kann; er durfte sich am Leichnam selbst seines Vaters und seiner Mutter nicht verunreinigen [2]). Die kindliche Pflicht mußte sich seiner höhern Würde unterordnen, damit alle Berührung des Todten vom persönlichen Symbol des Lebens fern gehalten würde. Auch sein eheliches Verhältniß soll ein schlechthin reines seyn. Nur eine Jungfrau darf er zum Weibe nehmen, nicht einmal eine Wittwe, was doch den Priestern, die unter ihm standen, noch erlaubt war [3]).

C.

Die Opfer und der Versöhnungstag.

Wenn die Priester die reine Erscheinung des göttlichen Zwecks vor Jehova darstellen, so kann das Volk als die unvollkommne Erscheinung desselben sich nur durch ihre Vermittlung auf die Gegenwart des Herrn, der im Heiligthume wohnt, beziehen. Die Berührung der einzelnen Glieder des Volks mit den Priestern geschieht dadurch, daß sich jene aus dem getheilten Wesen ihrer besondern Interessen zusammenfassen und durch die That die Anerkennung des allgemeinen Herrn ausdrücken. Im Gedanken des Allgemeinen wird aber die Selbstständigkeit der besondern Verhältnisse, in denen der Einzelne lebt, aufgelöst, die Erhebung zu ihm hat nothwendig den Character der Entsagung und die thatsächliche

[1]) Exod. 39, 1. [2]) Lev. 21, 11. [3]) Ebend. V. 13, 14.

Anerkennung des Allgemeinen erscheint als Aufopferung. So ist die Gabe des Zehnten, der Erstgeburt und der jährlichen Erstlinge schon ein Opfer, aber die Beziehung auf den Herrn vollbrachte sich bei diesen Leistungen nur in der Form, daß sie den Priestern an Jehova's Statt gegeben und von diesen ohne die persönliche Theilnahme der Darbringenden Jehova geweiht wurden. Das Opfer im eigentlichen Sinne ist derjenige Ausdruck der Entsagung, welchen der Darbringende von Anfang bis zu Ende, d. h. bis zur letzten Beziehung auf Jehova mit seiner wirklichen Theilnahme begleitete. Verschieden aber sind die Opfer, je nach dem Ausgangspunkt, von welchem aus die Entsagung geschah.

Das Dankopfer ist das Opfer der Vollständigkeit [1]); es hat den Gedanken zur Voraussetzung, daß Jehova sich als den Wohlthätigen erweise und mit seiner Güte über das gerechte Verhältniß zum Einzelnen in einer Weise herausgreife, welche dieser nicht verdient habe. Um von seiner Seite dieses übergreifende Verhältniß auch auszufüllen und demselben vollständig zu entsprechen, dankt der Einzelne und drückt den Dank durch das Opfer aus.

Das Sündopfer hatte das Gefühl vom Gegensatz des besondern und göttlichen Willens zur Voraussetzung und hob die Spannung auf stellvertretende Weise auf [2]).

---

[1]) זֶבַח שְׁלָמִים. Der Plural שְׁלָמִים ist der Ausdruck des Abstractum und nach der Grundbedeutung von שָׁלֵם vollständig, vollendet seyn bezeichnet er das Verhältniß, welches durch das Opfer herbeigeführt werden soll, als das Ziel desselben. Wenn das Ziel auch als der subjective Zweck des Opfernden hätte bezeichnet werden sollen, so hätte das Wort vom Piel geformt werden müssen. Bei der Form שְׁלָמִים liegt der subjective Zweck im Worte זֶבַח ausgedrückt und die ganze Formel bedeutet: Opfer, welches das Verhältniß der Vollständigkeit bezweckt. Die LXX übersetzen εἰρηνικὴ, Friedensopfer und lassen über der Combination des Worts mit שָׁלוֹם die Grundbedeutung des Verbum außer Augen.

[2]) Das Gesetz unterscheidet zwischen Sünd- und Schuldopfer (חַטָּאת und אָשָׁם) aber in einer Weise, die sich auf eine bestimmte Regel nicht mehr zurückführen läßt.

Das Brandopfer, welches in einem männlichen Thiere bestand und ganz verbrannt wurde, hatte den allgemeinsten Character. Es war abstracte Erhebung zu Jehova und wegen seiner Unbestimmtheit verband es sich, wenn es von Einzelnen als solchen dargebracht wurde, mit dem Sündopfer [1]). Wenn durch das letztere die Seele zur freien Bewegung im religiösen Gebiete gelangt war, so bezeichnete das Brandopfer das einfache Ausströmen des Geistes in die Beziehung auf Jehova.

In der Darbringung der Opfer, wenn sie von Einzelnen ausging, handelte es sich vorzugsweise um das persönliche Verhältniß derselben zu Jehova. Der Gedanke des Volks war in diesem Verhältniß zwar enthalten, insofern der Opfernde auch seinen Zusammenhang mit der Gemeinde bezeugte oder wiederherstellte; aber die ausdrückliche Vereinigung der Gemeinde im Opfer, so daß dieses ihren Zusammenhang mit Jehova vermittelte, fehlte noch. Und nothwendig war doch diese wirkliche Vereinigung der Gemeinde, weil sie auch in dem ganzen Umfang ihrer empirischen Erscheinung noch der Macht des Unreinen ausgesetzt ist und mit ihrer eigenen Unvollkommenheit zu kämpfen hat. Täglich und am Sabbath wurden allerdings vor dem Heiligthum Brandopfer dargebracht, welche eine Beziehung auf die Gesammtheit des Volks hatten, das einfache Verschweben des gewöhnlichen Lebens in die Richtung auf Jehova bezeichneten und so auch in allgemeiner Weise eine sündentilgende Kraft besaßen, ja am Neumond wurden Sündopfer für die Gemeinde überhaupt dargebracht, aber das Volk war dabei nicht gegenwärtig und schloß sich nicht mit seinem wirklichen Selbstbewußtseyn in jene Opfer ein. Zur ausdrücklichen Vereinigung der Gemeinde, um durch das Opfer ihren Zusammenschluß mit dem Symbol ihres idealen Lebens, mit dem Heiligthum zu bewirken, war der zehnte Tag im siebenten Monat bestimmt. An diesem Tage sollte sich das Volk als

---

[1]) Lev. 12, 6. 14, 19. 15, 14.

Gemeinde vor dem Heiligthum versammeln, um sich mit Jehova versöhnen zu lassen. Es ist der **Versöhnungstag** [1]). Damit die Gemeinde den Ernst der Entsagung auf das Selbstische und die Zurückziehung aus dem getheilten Wesen ihres sonstigen Lebens bewiese, war für diesen Tag ein allgemeines Fasten und die Ruhe von der Arbeit vorgeschrieben. Der Tag ist der große Sabbath [2]).

Der Ritus des Tages war folgender. Der Hohepriester legt seinen gewöhnlichen Schmuck ab und bekleidet sich mit dem linnenen weißen Gewand. Da er aber heute in das Allerheiligste tritt und unmittelbar bei Jehova die Sache des Volks führt, so bedarf er selbst zunächst vollkommener Reinheit und er opfert deßhalb zuvor einen Farren zum Sündopfer für sich und sein Haus. Sodann wirft er über zwei Böcke das Loos und bestimmt dadurch den einen derselben zum Sündopfer, welches Jehova für das Volk dargebracht wird. Vom Blut seines Farren sprengt er vor die Capporeth im Allerheiligsten, desgleichen vom Blut des Bocks, der für die Gemeinde geopfert ist, er tilgt hiermit die Unreinheit, mit welcher das Heiligthum, weil es von einer sündhaften Gemeinde umgeben wird, befleckt worden ist [3]). Der Zusammenhang der Gemeinde mit dem Heiligthum wird dadurch wiederhergestellt.

---

[1]) יוֹם הַכִּפֻּרִים Lev. 23, 27. c. 16.

[2]) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן Lev. 16, 31. „Fasten sollt ihr, heißt es Lev. 23, 32., am **neunten** des Monats, am **Abend**;" das Fasten nämlich begann am Abend, an welchem der neunte Tag schloß und der zehnte anfing, bis zum Abend, an welchem der letztere schloß. Das Gesetz giebt diese Bestimmung, weil am Morgen des zehnten der Tag des Opfers anbrach und es will nun hervorheben, daß das Fasten aber sogleich mit dem Abend, der dem neunten und zehnten Tage gemeinschaftlich war, beginnen solle, wie auch der Sabbath mit dem Abend anfange. Es fährt daher an der angegebenen Stelle fort: „vom Abend bis zu Abend sollt ihr euren Sabbath (nämlich den Sabbath des Versöhnungstages) halten."

[3]) Lev. 16, 16.

Wenn die Versöhnung des ganzen Heiligthums vollbracht ist, so nimmt der Hohepriester den noch lebenden Bock, legt seine Hände auf das Haupt desselben, bekennt auf ihn alle Schuld und Sünde des Volks und läßt ihn durch einen Mann, der dadurch unrein wurde, weil er mit dem Träger der Sünde in Berührung kam, in die Wüste führen. Hier in der Wüste kommt der Bock zum Asasel, dem er durch das Loos bestimmt war [1]). Streitig ist es, was Asasel bedeute. Das Wort (עֲזָאזֵל) ist gebildet durch Wiederholung der beiden letzten Radicale von עָזַל = entfernen, absondern [2]) und die meisten Neuern verstehen das Wort nach dem Vorgange Spencer's von einem Dämon, so Winer, Gesenius. Hengstenberg erklärt es für den Satan. Die LXX schwanken. Sie scheinen eine Persönlichkeit unter dem Asasel vorauszusetzen, wenn sie V. 8. übersetzen, der eine Bock falle durchs Loos Jehova zu, der andere *τῷ ἀποπομπαίῳ*, dann aber verschwindet wieder die Vorstellung der Persönlichkeit, wenn sie V. 10. sagen, der Bock werde *εἰς τὴν ἀποπομπήν* und V. 26. *εἰς ἄφεσιν* in die Wüste geschickt. Der letztern Umbiegung des Worts in das Abstractum folgen dagegen einige neuere Erklärer, welche es für ihr Gefühl anstößig finden, daß einem Dämon oder dem Teufel ein Opfer dargebracht werden solle, das widerspreche „den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus." Allein wenn auch Asasel nicht ein Dämon ist und der Bock nur „zur Abwendung oder Wegschaffung [3])" in die Wüste geschickt wird, so bleibt das Anstößige der natürlichen Anschauung doch. Denn die Wüste wird ja als Sitz des Bösen und Unreinen betrachtet und der Bock soll mit der ihm aufgeladenen Sünde des Volks dahin gehen, wo die Sünde zu Hause ist. Der Sinn des symbolischen Acts steht fest und bleibt derselbe, mag Asasel als Persönlichkeit oder als Abstractum = Abwendung gefaßt werden.

---

[1]) Lev. 16, 8. 10. 26. [2]) Es ist Umbildung aus עֲזַלְזֵל.
[3]) wie Steudel (Glaubenslehre S. 258.) erklärt.

Nach dem Zusammenhange der gesetzlichen Bestimmung ist es aber gewiß, daß Asasel als Dämon vorgestellt wurde. Wenn er V. 8. mit Jehova parallel steht und es heißt, der eine Bock falle durchs Loos für Jehova, der andere für Asasel, so ist dieser nothwendig eine persönliche Macht und wenn von dem Manne, der den Bock wegführt, gesagt wird, er führe ihn zum Asasel, so führt er ihn doch gewiß zur Person, deren wesentlicher Sitz die Wüste ist. Freilich ist Asasel dann nicht eine Macht, die, wie Gesenius meint, durch den Bock als Sündopfer versöhnt wurde. Denn in Bezug auf die Aussöhnung und Sündenvergebung wird auch dieser Bock des Asasel allein zu Jehova in Verhältniß gesetzt; er wird vor Jehova gestellt, damit unter göttlicher Zustimmung die Sünde des Volks auf ihn gelegt werde [1]). In die Wüste wurde er nur geschickt, um die Sünde aus der Mitte der Gemeinde fortzuschaffen und dahin zu bringen, wo sie hingehöre, zum bösen Dämon und seinem Reiche. Ueberhaupt heißt der Dämon Asasel nicht als der Abwendende, Entfernende und hat diesen Namen gar nicht bloß deßhalb, weil zu ihm beim Versöhnungsfest die Sünde geschickt wurde. Abgesehen davon, daß doch auch vor der gesetzlichen Einführung dieses Festes sein Name gegeben seyn mußte, bezeichnen die Worte, nach deren Analogie der Name gebildet ist, eine dauernde, ruhende Beschaffenheit. Asasel ist daher der Dämon, welcher der Entfernte, der Abgesonderte, nämlich der vom Reinen und Heiligen Abgesonderte ist [2]). Er wohnt außerhalb der sittlichen Gemeinschaft in der Wüste.

Nach dem Ursprung dieser Vorstellung bei den Hebräern brauchen wir nicht weit zu suchen. Die dürre Sandwüste erscheint der natürlichen Anschauung von selbst als der Sitz

[1]) Lev. 16, 10. 20. 21.

[2]) Vergl. Ewald, kritische Grammatik der hebräischen Sprache S. 243; nur wird hier gegen den Zusammenhang der gesetzlichen Stelle עֲזָאזֵל das Unreine, Unheilige, als die Sünde, nicht als der Dämon des Bösen gefaßt.

des Grauens, des Schrecklichen und als Wohnung böser Geister. Diese unmittelbar gegebene Anschauung konnten die Hebräer in Aegypten, wo die Wüste der Sitz des feindseligen Gottes, nämlich das Reich des Typhon ist, zur Anschauung einer bestimmten Persönlichkeit umbilden. Nur die natürliche Bedeutung des Typhon, daß er der Feind des Culturlandes ist, wurde in die sittliche umgewandelt, als er in der hebräischen Anschauung in den Gegensatz zu Jehova gestellt wurde. Wohnte er für die Aegyptische Vorstellung abgesondert von der Cultur, mit der Osiris das Thal des Nil beglückt, so trat er als Asasel in den Gegensatz zur ethischen Gemeinde und was aus der Mitte derselben fortgeschafft werden sollte, wurde zu ihm und in sein Reich geschickt; die Gemeinde setzte sich dadurch mit ihm auseinander und gab zu erkennen, daß sie keine Gemeinschaft mit ihm habe.

Statt es anstößig zu finden, daß also eine heidnische Anschauung in den Jehovadienst angenommen seyn sollte, muß man vielmehr die göttliche Weisheit anerkennen, welche das Volk in Berührung mit heidnischen Elementen geführt hat, die zur Fortbildung des Princips von der entschiedensten Wichtigkeit waren. Aus sich selbst konnte das hebräische Princip die Vorstellung von einem bösen Geiste nicht unmittelbar hervorbringen, weil die Sünde vom Gesetz immer nur als einzelne gedacht wurde, nicht aber als Sündhaftigkeit oder als begründet in einer allgemeinen sündlichen Macht. Und doch war das noch ein Mangel des Princips selber, denn wenn auf der einen Seite die allgemeine Heiligkeit Jehova's stand, so fehlte auf der andern Seite der entsprechende allgemeine Gegensatz. Dieser Gegensatz war nothwendig und da er von der Heiligkeit Jehova's weder gesetzt noch innerhalb der Gemeinde entstehen konnte, so kam er von außen in die hebräische Anschauung und als ein wesentliches Postulat derselben wurde er von ihr unwillkührlich angeeignet. Es war damit die Grundlage für die Vorstellung vom Satan gewonnen.

In der Anschauung des Asasel hatte sich die dunkle Ahn-

dung von einem allgemeinen Grunde des Sündhaften, soweit sie auf dem ursprünglichen Standpunkt des Gesetzes möglich war, befriedigt. Als innre Bestimmtheit des Subjects war aber dieser allgemeine Grund der Sünde noch nicht gefaßt. Der Versöhnungstag tilgte zwar schon die Sünde in Form der Allgemeinheit — und das ist das Große an ihm, was ihn zur Spitze der gesetzlichen Symbolik des Opfers erhebt — aber diese Allgemeinheit ist nur als die Unreinheit gedacht, welche aus den Vergehungen und zwar aus allen Verschuldungen aller Glieder des Volks gefolgt ist [1]).

Das Resultat des Tages ist nun, daß die Unreinheit vom Heiligthum und vom schuldigen Volke hinweggenommen ist. Es beginnt ein neuer Cyklus des Lebens und so ist es auch der Versöhnungstag, an welchem das Jubeljahr und mit diesem die Wiedergeburt der rechtlichen Verhältnisse angekündigt werden sollte [2]).

Die bisher geschilderten Formen des Cultus sind Symbole, d. h. die unmittelbare Erscheinung der religiösen Bestimmtheit der Gemeinde und der einzelnen Subjecte. Im Heiligthum schaut sie ihre wesentliche Form an, die sie in der Einheit mit dem göttlichen Willen hat, und im Opfer erscheint die innere Entsagung auf das Selbstische und Besondere. Das Innere ist aber von der äußern Erscheinung nicht als selbstständige Macht unterschieden, so daß es als freie Bewegung des Selbstbewußtseyns dem Aeußern noch besonders für sich gegenübertrete. Wenn der Einzelne ein Opfer bringt, so ist dieß Darbringen selbst die Form des innern Inhalts und der Erfolg des Opfers wird ihm zu Theil, ohne daß er ihn durch seinen Willen auch noch besonders für sich setzen mußte. Es ist genug, daß er die Hand auf das Haupt des Opferthiers lege und damit ist der subjective Zusammenhang zwischen ihm und dem Opfer da. Eine andre Form, die Beziehung, welche vermittelst des Opfers

[1]) Lev. 16, 16. 21. [2]) Lev. 25, 9.

zwischen Jehova und dem Subject gesetzt wurde, auch ausdrücklich an den Tag zu legen, war die Hebe und Webe [1]). Die Webe (תְּנוּפָה) bestand darin, daß der Darbringende das Opferstück auf beide Hände legte und vor Jehova von einer Seite zur andern hin und her bewegte, er gab damit zu erkennen, daß er es sey, der dieß Opfer und damit sich selbst in die Beziehung zu Jehova und in das Reich des Heiligen versetze. Die Hebe (תְּרוּמָה) war die Bewegung, daß der Darbringende das Opfer auf beiden Händen in die Höhe Jehova entgegenhielt, und sie bezeichnete die Erhebung in das wesentliche Lebensgebiet des endlichen Geistes. Das war alles, worin sich das Selbstbewußtseyn thätig bewies und es geschah noch dazu nicht in der Form des wirklichen Denkens, der eigentlichen Andacht und des ausgesprochnen Gebets, sondern als äußere Handlung, welche für die Anschauung die wirkliche Erscheinung des Innern war. Für den anschauenden Geist steht aber der Gegenstand nicht mehr im verständigen Unterschied gegen seine eigne Innerlichkeit, sondern diese ist in dem Inhalt der Anschauung vollständig aufgegangen, das Subject lebt mit ganzer Seele nur im Object und das Symbol des Cultus war ein unbewußtes.

Das Gebet konnte bei dieser Form des Selbstbewußtseyns noch nicht als der thätige Beitrag der Gemeinde zum Cultus hinzutreten. Im priesterlichen Segen wird der Name Jehova's auf die Gemeinde gelegt [2]), d. h. die Lebenskraft der göttlichen Offenbarung wird mit ihr in Beziehung gesetzt, doch die ausdrückliche Gegenbeziehung der Gemeinde, daß sie auf jenen Segen mit Amen antwortete d. h. mit den Worten: so sey es in der That, ist noch nicht geboten [3]).

Außer dem priesterlichen Segen erscheint das wirkliche Gebet nur in folgenden Ansätzen. Am Versöhnungsfeste bekannte der Hohepriester die Sünden des Volks auf das

---

[1]) Lev. 7, 30. 32. [2]) Num. 6, 22—27.

[3]) Nur für einen speciellen Fall, Deut. 27, 13—26. ist diese Gegenbeziehung gefordert.

Haupt des Bockes, der zum Asasel geschickt wurde [1]) und für die Darbringung des Zehnten vom je dritten Jahr ist ein Gebet vorgeschrieben, in welchem die ungetrübte Beziehung auf den Herrn ausgesprochen wird [2]).

Weil das Selbstbewußtseyn noch nicht zur Freiheit gelangt war, damit hängt es zusammen, daß die Lyrik sich noch nicht zum Dienst des Cultus ausgebildet hatte. Entsprechender war es noch dem gesetzlichen Standpunkte, daß in der Gemeindeversammlung die Posaune über den Opfern geblasen wurde. Die Musik bewirkte gerade diejenige Erregung des Selbstbewußtseyns, in welcher die Bestimmtheit des Gedankens verschwindet, und die Subjectivität in sich schlechthin erzittert und in den Gegenstand sich auflöst.

Es widerspricht aber der Freiheit des Geistes, daß er sich nur in der Anschauung bewegen sollte. Ist er in dieser außer sich, so hat er den Drang in sich selbst zurückzukehren und die Substanz in Form der selbstbewußten Innerlichkeit zu genießen. Diese Auflösung der Anschauung geschieht in der Erinnerung, die Gemeinde erfaßt sich im Gedanken als den göttlichen Zweck und schließt sich in klarer Selbstgewißheit mit dem göttlichen Willen, dessen Inhalt sie ist, zusammen. Sie feiert ihre Begründung im göttlichen Rathschlusse. Diese vollendete Form des gesetzlichen Cultus erscheint in den Festen, die sich auf die Geschichte der Offenbarung und der wirklichen Stiftung der Gemeinde beziehen. Hier ist der Inhalt des Bewußtseyns der Gemeinde ein geistiger, sie selbst nämlich, und er wird in selbstbewußter Weise reproducirt. Aber als Erinnerung ist diese Reproduction nur noch die formelle, daß eines vergangenen Factum gedacht wird. Als gegenwärtiges Moment der Gemeinde ist die Vergangenheit noch nicht gesetzt, wie in der christlichen Gemeinde, für welche die Geschichte ihres Stifters ihre gegenwärtige eigene Geschichte ist. Ganz fehlt bei diesen Festen die Beziehung Jehova's auf die Gegenwart

[1]) Lev. 16, 21. [2]) Deut. 26, 12—15.

nicht, nur wird sie in der Natur angeschaut. Die Gemeinde ist durch den Ertrag der Ernte dessen gewiß, daß sie auch gegenwärtig noch der göttliche Zweck sey. Die Feste der Erinnerung sind zugleich Erntefeste, haben eine ländliche Beziehung und Ein Fest ist sogar dieser Beziehung allein gewidmet.

Durch die Form der Erinnerung ist die Symbolik dieser Feste die bewußte, da sich mit jedem einzelnen Gebrauch der Gedanke an die Vergangenheit oder an die gegenwärtige Erhaltung der Gemeinde verbindet. Das unbewußte Symbol dringt in sie nur dadurch ein, daß die Feste vor dem Heiligthum gefeiert werden müssen und die Gemeinde ihr Erscheinen vor Jehova durch Opfer vermitteln muß.

§. 31.

Der Cultus der Erinnerung oder die drei jährlichen Feste.

A.

Das Passa.

Das Gesetz führt die Einsetzung des Passa auf einen momentanen Befehl Jehova's zurück, nach welchem das Volk den Augenblick, da seine Befreiung aus Aegypten bevorstand, feierlich begehen sollte. Am vierzehnten des Monats ihrer Befreiung aus Aegypten sollten sich die Familien untereinander vereinigen, zwischen Abends sollten sie dann ein einjähriges männliches Lamm schlachten, vom Blut desselben die Pfosten der Hausthüren und die Vorsprünge der Häuser bestreichen und in der Nacht das Lamm zu ungesäuertem Brot essen. Dieser ganze Act sey das Passa (פֶּסַח). Denn in derselben Nacht werde Jehova den Kampf mit den Göttern Aegypten's zu Ende führen und die Erstgeburt des ganzen Landes schlagen. Das Blut an ihren Häusern sey den Israeliten zum Zeichen, daß Jehova schonend an ihnen vorübergehen werde (פָּסַח) [1]).

---

[1]) Exod. 12, 1—13.

Dieses Tages sollen sie aber für alle Zukunft gedenken und dem Herrn zum Fest feiern. Sieben Tage soll man kein gesäuertes Brot essen, der erste und siebente Tag soll heilig seyn, alle Arbeit soll da ruhen und die Gemeinde zusammenkommen [1]). Der Dienst des Festes, so weit er sich im Genuß des Lammes concentrirt, wird das Passaopfer genannt [2]), das Lamm ist selbst ein Opfer [3]) und vereinigt in sich die Bedeutung des Sühn- und des Dankopfers. Sein Blut kauft die hebräische Erstgeburt von der Plage los, welche den Aegyptern widerfährt und im Genuß des Lammes selbst genießt das Volk in religiöser Erhebung die Gewißheit, daß es der göttliche Zweck sey.

Ehe wir die geschichtliche Voraussetzung des Passafestes prüfen, haben wir zunächst zu untersuchen, ob die geschichtlichen Bestimmungen mit sich selbst in Einklang stehen.

Sogleich bei der ersten Einsetzung des Festes war geboten, vom vierzehnten bis zum ein und zwanzigsten Tage des Monats nur ungesäuertes Brot zu essen. Dieser Befehl wird bald darauf wiederholt [4]), sieben Tage lang soll man sich des Gesäuerten enthalten, vom Passalamm wird hierbei nichts bemerkt, weil die Einsetzung dieses Opfers noch unmittelbar in der Erinnerung war. Aber doch könnte zwischen dieser zweiten Bestimmung und der ursprünglichen Einsetzung ein Widerspruch stattzufinden scheinen. Nämlich zuerst war der Genuß des Ungesäuerten ohne weiteren Grund geboten, nun aber (E. 13, 8.) mit Rücksicht auf eine Begebenheit, die erst nach der Einsetzung des Gebrauchs eintrat, daß nämlich die Israeliten in der Eile des Auszugs ihren Brotteig nicht hätten säuern können. Allein auf diese spätere Begebenheit wird nur in der Weise Rücksicht genommen, wie es überhaupt Sitte des Gesetzes ist, daß es sich auch neben der ersten Einsetzung gern an eine Mehrheit von Motiven knüpft. Auffallen könnte es zwar, daß die Israeliten beim Auszuge aus

---

[1]) Ebend. V. 14—20. [2]) Ebend. V. 21—27. [3]) Exod. 34, 25.
[4]) Exod. 13, 3—10.



Aegypten nur durch den zufälligen Umstand der eiligen Flucht verhindert wurden, den Teig zu säuern. Eigentlich hätten sie gar nicht daran denken sollen, da ihnen unmittelbar vorher geboten war, sie sollten sieben Tage lang nichts Gesäuertes essen. Indessen der siebentägige Genuß des Ungesäuerten war für die Zukunft geboten und so konnten sie wohl nach dem Genuß des Passalamms daran denken, den Teig zu säuern. An einer spätern Stelle wird das Fest allein nach dem Genuß des Ungesäuerten benannt [1]), auf das Passaopfer wird aber bestimmt hingewiesen, wenn es heißt: erscheint nicht leer, d. h. ohne die Opfergabe, vor mir und ausdrücklich wird hinzugesetzt, das Blut meines Opfers sollst du nicht über Gesäuertem opfern [2]). Im Zusammenhang mit dieser Bestimmung wird geboten, den Erstling der Feldfrucht dem Herrn zu weihen [3]).

Näher bestimmt ist der chronologische Zusammenhang der einzelnen Seiten des Festes im Leviticus [4]). Am vierzehnten zwischen Abends ist des Herrn Passa und am fünfzehnten das Fest des Ungesäuerten und sieben Tage soll man Ungesäuertes essen. Eigentlich sollte aber doch beides zusammenfallen, da zum Passaopfer Nichts Gesäuertes genossen werden sollte. Der Widerspruch ist in der hebräischen Berechnung des Tages gelöst. Wenn der Tag mit dem Abend anfing, so gehörte dieser zugleich zwei Tagen an. Er ist der Abend des vorangehenden und des folgenden Tages. Sollte nun das Passaopfer zubereitet werden am vierzehnten zwischen den beiden Abenden [5]), so heißt das, es sollte geschehen am Abend, der das Ende des vierzehnten und der Anfang des fünfzehnten war. Da das Passamahl noch am Tage zubereitet wurde, so fiel es auch noch in den Zeitraum, in

1) חַג הַמַּצּוֹת Exod. 23, 15. 2) Ebend. V. 18.

3) Ebend. V. 19. und Exod. 34, 25. 26. 4) Lev. 23, 5—14.

5) בֵּין הָעַרְבַּיִם der Dualis bezeichnet die Abende zweier Tage, die in einander übergehen; zwischen den beiden Abenden heißt in der Zwischenzeit wo der Uebergang des ersten Abends in den zweiten noch nicht vollendet ist.

welchem der vierzehnte aufhörte, weil das aber nur wenig Zeit war, so konnte das Fest auch vom funfzehnten an gerechnet werden, eben so gut konnte das Gesetz aber auch sagen: vom vierzehnten bis zum ein und zwanzigsten sollt ihr Ungesäuertes essen. Die Dauer des Festes konnte demnach auch verschieden berechnet werden, auf sieben Tage nämlich, wenn man die vollen Tage zählte, auf acht Tage, wenn man in Betracht zog, daß auch der vierzehnte noch in das Bereich des Festes fiel. Der erste Tag, der wie der siebente heilig seyn sollte und an dem keine Arbeit gethan werden durfte, ist der funfzehnte, denn der war der erste volle Tag und ein solcher mußte es seyn, an welchem die Gemeinde vor dem Heiligthum zusammenkommen sollte. Endlich die Gabe der Erstlinge von den Feldfrüchten sollte am Morgen nach dem Sabbath dargebracht werden [1]) d. h. am sechszehnten des Monats. Denn unter diesem Sabbath kann nur der erste volle Tag des Festes gemeint seyn, da an ihm nicht gearbeitet werden sollte. Nun zeigt sich auch der Grund, weßhalb das Fest der sieben Tage als das Fest der ungesäuerten Brote vom Passa im engern Sinne unterschieden wurde; es kommt daher, weil das Opfer des Passalammes zum Theil noch in den vierzehnten fiel. Und wenn die außerordentlichen Festopfer für die sieben Tage des Ungesäuerten vorgeschrieben werden, für den Abend des vierzehnten nicht, so geschieht es, weil an diesem Tage das Passalamm Opfer war [2]).

Mit diesen Bestimmungen stehen auch die des Deuteronomium [3]) nicht in Widerspruch. Es wird zwar hier gesagt: du sollst das Passa dem Herrn opfern, Schaaf und Rind, während doch eigentlich nur aus einem Lamm das Passaopfer bestehen sollte. Aber das Gesetz spricht hier zugleich von den eigenthümlichen Passaopfern in weiterem Sinne, da es die Versammlung der Gemeinde vor dem Heiligthum während der Festzeit im Auge hat, das Passaopfer

[1]) Lev. 23, 11. [2]) Num. 28, 16—25. [3]) Deut. 16, 1—8.

im engern Sinne kennt es auch, wenn es sagt, man solle es am Abend, wenn die Sonne im Untergehen begriffen, also noch nicht wirklich untergegangen ist, zubereiten [1]). Brot des Elends wird das Ungesäuerte genannt, weil es an die Bedrängniß erinnerte, mit der das Volk aus Aegypten floh. Sechs Tage des Ungesäuerten werden gezählt, aber sogleich hinzugefügt, am siebenten ist die Festversammlung, und ohnehin war unmittelbar vorher gesagt, daß sieben Tage lang das Brot des Elends genossen werden soll [2]).

Wenn nun die einzelnen Bestimmungen des Gesetzes sich nicht widersprechen und in Einer und derselben Zeit zur Feier des Passa festgesetzt sind, so folgt daraus noch nicht, daß dieß Fest nicht auch geschichtliche Voraussetzungen habe, welche älter sind als die Befreiung des Volks aus Aegypten. Ausgeschlossen sind sie wenigstens nicht dadurch, daß das Gesetz sich ausdrücklich nur auf diese Begebenheit bezieht. Denn es ist dem Gesetze eigen, sich nicht auf die Fülle der empirischen Voraussetzungen zu beziehen, welche im Naturdienst oder im allgemeinen Leben des Volks schon vorher lagen, sondern es geht nur immer auf die nächsten Momente seiner Einsetzung oder allein auf seinen idealen Grund zurück. Es bleibt uns daher das Recht unbenommen, zu untersuchen, ob das Gesetz vom Passa nicht noch ältere Grundlagen im Volksleben habe.

Aus dem eigenthümlichsten Namen des Festes, פֶּסַח, können wir nicht von vornherein auf eine ältere Anschauung schließen, welche dem Feste vorher schon zu Grunde gelegen habe, ehe es mit der Befreiung aus Aegypten in Beziehung gesetzt sey. Denn wenn auch פָּסַח an sich nicht verschonen, übergehen heißt, sondern übergehen, von einem Ort zum andern, so kann es doch durch den Zusammenhang jenen

[1]) Du sollst das Passa kochen, בִּשַּׁלְתָּ, heißt nicht in Wasser kochen. בִּשֵּׁל ist der allgemeine Ausdruck für das Zubereiten der Speise am Feuer. In Wasser kochen heißt es nicht an sich, sondern nur wenn בַּמָּיִם hinzugefügt ist wie Exod. 12, 9.

[2]) Deut. 16, 8. Vergl. V. 3.

Sinn erhalten [1]) und aus diesem Zusammenhange heraus konnte das Wort zu eigenthümlicher Bedeutung fixirt werden.

Dennoch ist es möglich, daß das Wort Passa auch schon früher von einer andern Festfeier gesagt wurde in einer andern Beziehung, da seine Wurzel פָּסַח an sich von allgemeiner Bedeutung ist. Daß aber das Passa wirklich eine ältere Grundlage gehabt habe, beweist der Gebrauch, eine Gerstengarbe als Erstling der Ernte dem Herrn zu weihen. Das steht in keinem unmittelbaren innern Zusammenhang mit der Befreiung aus Aegypten, der Gebrauch muß also älter gewesen seyn und schon vorher den Hauptbestandtheil eines Festes gebildet haben, welches in diese Zeit fiel. Dieses Fest hat dann eine natürliche Beziehung auf die Bebauung des Ackers. Durch die Zeit, in welche es fiel, war es aber zugleich Frühlingsfest, das Fest der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche.

Diesen Abschnitt des Jahres zu feiern, dazu konnten die Israeliten durch die einfache Beobachtung seiner Wichtigkeit im Naturleben und seiner Bedeutung für das Bestehen der Familie von selbst getrieben werden. Der eigenthümliche Ritus der Feier verräth aber noch, daß sie außer ihrem allgemeinen Ursprung aus der natürlichen Anschauung noch ein bestimmteres Vorbild gehabt habe, nach welchem sie sich gestaltete. An Einem Tage im Jahre, am Fest des Sonnengottes, des Ammon, opferten die Aegypter einen Widder. Das Fest ist aber auf jedem Fall das Frühlingsfest nach der mythischen Anschauung der Aegypter vom Durchgang der Sonne durch das Zeichen des Widders. Herakles, so hörte Herodot von den Aegyptern [2]), nämlich Horus, die wer-

[1]) Nämlich in der Construction mit עַל, Exod. 12, 27. übergehen, über die Häuser der Israeliten hinweg, sie überspringen, also verschonen.

[2]) Herodot II, 41. Schon das chronicon orientale und nachher mehrere Rabbinen haben den Genuß des Passalamms mit der ägyptischen Frühlingsfeier in Zusammenhang gebracht; sie fassen nur diesen Zusammenhang unrichtig, wenn sie ihn als absichtlichen Gegensatz denken.

dende Sonne, habe einmal den Ammon, d. h. die Sonne in ihrer Vollendung, sehen wollen, Ammon habe sich anfangs geweigert, als aber Horus von seinen Bitten nicht abließ, habe er einen Widder geschlachtet, das Vließ sich umgethan und das Haupt des Widders sich vorgehalten und so sey er dem Horus erschienen. Die allgemeine Bedeutung des Wortes פסח macht es nun wahrscheinlich, daß die Form פסח bei den Hebräern schon vor der Befreiung aus Aegypten auf jenen Uebergang der Sonne in das Zeichen des Widders eine Beziehung gehabt habe. Der Genuß des Widders war dann die Feier vom Durchgang der Sonne in das Frühlingszeichen und durch die Willkühr, die von den einzelnen Seiten der Festgebräuche nicht ganz entfernt werden kann, geschah es, daß man auch das männliche Lamm der Ziege zum Festgenuß nehmen konnte. Das Lamm selbst hieß פסח wegen seiner Beziehung auf den Proceß der göttlichen Bewegung im Naturleben. Durch den Gedanken Jehova's wurde dem Fest allmählig die Bedeutung genommen, daß es den Wechsel innerhalb des göttlichen Lebens feiere, und da es mit dem Anfang der Ernte zusammenfiel, wurde es die feierliche Anerkennung des erneuerten Beweises von der Güte, mit der Jehova das Volk als seinen bleibenden Zweck erhalte. Das Gesetz ordnete diese Anschauung der geschichtlichen unter und die Feier vom Anfang der Ernte wurde nur zum natürlichen Abbild der göttlichen Offenbarung, in welcher der Anfang der gesetzlichen Gemeinde begründet war. Daß Beides, die Voraussetzung des Passafestes und seine geschichtliche Be-

---

Das Gesetz soll den Genuß des Passalamms vorgeschrieben haben, damit die Israeliten ihre Verachtung gegen die ägyptische Gottheit ausdrückten. Wenn aber das Gesetz eine Beziehung nehmen sollte auf einen heidnischen Gebrauch, so mußte er unter dem Volke gelten, sonst hätten die Israeliten viele heilige Thiere der Aegypter essen müssen. Daß aber das Lamm zum Ausdruck der Verachtung gegen einen heidnischen Gebrauch verzehrt werden sollte, darauf weist im Gesetze nicht die leiseste Spur. Die rabbinischen Stellen sind gesammelt bei Spencer de legibus Hebr. Lib. II. Cap. IV. Sect. I.

deutung, in diese Einheit treten konnte, ist dann nicht ein zufälliges Zusammentreffen. Zur Stunde der Befreiung des Volks aus seiner Knechtschaft war gerade der Zeitpunkt erwählt, in welchem es sich festlich zum Bewußtseyn erhob, daß Jehova es beständig als seinen Zweck erhalte und das Gesetz ordnete die Feier der Nacht, in welcher der Kampf gegen die Macht Aegyptens entschieden werden sollte, sogleich in der Rücksicht auf diese höhere Offenbarung Jehova's an.

B.

Das Fest der Wochen.

Von dem Tage der Passazeit, an welchem die Erstlingsgarbe geweiht wurde, also vom Tage nach dem ersten Passasabbath sollen sieben Sabbathe gezählt werden und der Tag nach dem siebenten soll als Fest heilig seyn [1]). Nur dieser Eine Tag soll gefeiert werden, um unter den außerordentlichen Festopfern im Namen der Gemeinde zwei Erstlings-Brote zum Dank für die vollendete Getreideernte Jehova darzubringen [2]).

Die Berechnung der sieben Wochen zwischen dem ersten Passasabbath und dem Feste, welches wegen dieses Verhältnisses zur Passazeit das Fest der Wochen heißt [3]), ist eine ideelle, da jener Passasabbath nicht immer mit dem gewöhnlichen Sabbath zusammenfiel.

Der Name des Festes „das Wochenfest" wird vom Gesetz als bekannt vorausgesetzt [4]); es war also auch früher schon als die Ergänzung des Frühlingsfestes gefeiert, wie dieses sich auf den Anfang der Getreideernte bezog, so war es

---

[1]) Lev. 23, 15. 16. Funfzig Tage, heißt es hier, soll man zählen, insofern der Ausgangspunkt mitgezählt wird.

[2]) Ebend. V. 17—21. „Die Erstlinge der Getreideernte" wird Exod. 23, 16. unbestimmt gesagt, weil hier der Unterschied von der Einsammlung der Baumfrüchte hervorgehoben wird. Exod. 34, 22. werden die Erstlinge bestimmter die der Weizenernte genannt. Die Erstlingsgarbe des Passafestes war von der Gerstenernte genommen.

[3]) Exod. 34, 22. Deut. 16, 10. [4]) Exod. 34, 22.

der feierliche Abschluß derselben. Das Gesetz bestimmte nur die frühere Weise, die Zeit zwischen beiden Festen zu berechnen, indem es als den Anfangspunkt der sieben Wochen jenen Tag nach dem ersten Passasabbath festsetzte. Ein geschichtliches Moment hat aber das Fest auf dem gesetzlichen Standpunkt nicht erhalten.

C.

Das Laubhüttenfest.

Als das dritte Fest wird geboten das Fest der Einsammlung, nämlich zur Feier der vollendeten Ernte der Baumfrüchte. Nach der alten Berechnung des Jahres vor Moses wurde es zur Zeit des Jahresschlusses gefeiert [1]). Nach der gesetzlichen Berechnung des Jahres soll es vom funfzehnten des siebenten Monats an sieben Tage lang gefeiert werden. Der erste Tag soll heilig seyn und zum Schluß soll noch der achte Tag durch die Zusammenkunft der Gemeinde gefeiert werden [2]). Wenn es heißt: sieben Tage soll man das Fest feiern und doch ein achter Tag noch als heilig gilt, so kommt das daher, weil sieben Tage lang das Volk unter Hütten wohnen sollte zum Andenken an den Zug durch die Wüste [3]). Zur Substanz eines Festes, welches Erntefest heißt [4]), konnte übrigens die geschichtliche Erinnerung nur erhoben werden, wenn das Fest in seiner Beziehung auf die Ernte schon vor dem Gesetze gefeiert war.

Mit dem Laubhüttenfest schloß die festliche Hälfte des Jahres. Die Gemeinde kehrte in ihr gewöhnliches und getheiltes Leben zurück, aber die Kraft der Sammlung, welche sie in der ersten Hälfte des Jahres gewonnen hatte, sollte für die festlose Hälfte ausreichen. Im Sabbathjahre aber sollte am Laubhüttenfest das Gesetz vorgelesen werden, damit

---

1) Exod. 23, 16. 34, 22. 2) Lev. 23, 34. 36.

3) Ebend. V. 42. 43. Vergl. V. 34. wo es heißt: das Fest der Hütten (חַג הַסֻּכּוֹת) sey sieben Tag lang zu feiern.

4) חַג הָאָסִיף

das Volk ausdrücklich daran erinnert würde, daß es von den Festen die erneuerte Kraft des gesetzlichen Bewußtseyns in sein gewöhnliches Leben mitbringen müsse [1]).

§. 32.

Das Selbstbewußtseyn des gesetzlichen Geistes.

Auch im Cultus verhielt sich der Hebräer noch nicht als freies Selbstbewußtseyn zum Gegenstand seiner Verehrung. In der Festfreude genoß er zwar die Gewißheit, als Zweck Inhalt des göttlichen Willens zu seyn; aber ausdrücklich war diese Selbstanschauung des Geistes im göttlichen Rathschluß nur als Erinnerung der Vergangenheit gesetzt.

Fassen wir alles bisher Dargestellte zusammen, so ist es als Norm des Lebens und als Bestimmtheit des göttlichen Willens das reine Object des gesetzlichen Bewußtseyns und der Hebräer bezieht sich in allen jenen Verhältnissen auf Jehova, den er allein anzuerkennen, zu ehren und zu preisen hat. Er, der endliche Geist ist in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit als das Andre gegen Jehova vorausgesetzt, sein Verhältniß zu diesem ist das des Gegensatzes und um die Spannung dieser Beziehung aufzuheben, muß er sich selbst als nichtig wegwerfen und Gott als das absolute Object anerkennen. Wenn er aber Gott als freie Subjectivität denkt, so hat er die wesentliche Bestimmung des Geistes zum Gegenstand des Bewußtseyns und schaut er sich selbst in seiner Freiheit von den natürlichen Mächten an. Es ist Ein Act des Geistes, daß der Hebräer auf der einen Seite sich als nichtig denkt, als einzelnes Individuum wegwirft und auf der andern Seite Jehova als freie Subjectivität sich vorstellt. Jede Seite dieses Verhältnisses ist nur möglich durch die andere und ist durch die entgegengesetzte innerlich vermittelt. Auf der einen Seite steht das Wesen des Geistes, indem auf der andern die endliche Erscheinung negirt, als nichtig anerkannt wird. Wenn der He-

[1]) Deut. 31. 10. 11.

bräer sich vor Jehova demüthigt und in den Staub wirft, so geschieht es in demselben Augenblick, daß er sich in Jehova des unendlichen Wesens seiner selbst bewußt wird. Schlechthin unmöglich wäre es und unsittlich, es zu fordern, daß der Geist sich vor einem Andern wegwerfen sollte, wenn er in diesem nicht sich selbst wiedergewönne. Das ist auch nur jener geheime Zauber, welcher den gesetzlichen Geist dazu treiben kann, sich in der Beziehung auf Jehova aufzulösen und zu verlieren, denn im Ziel erreicht er sich selbst wieder, noch dazu sich selbst in seiner wesentlichen Form.

Daß er aber in der Beziehung auf Jehova unendliches Selbstbewußtseyn sey, das weiß der Hebräer nicht. Der gesetzliche Gegenstand seines Bewußtseyns war ihm noch das Andre seiner selbst und im Willen dieses Andern besaß er noch nicht seinen eignen Willen.

Unglücklich können wir das gesetzliche Bewußtseyn in seiner Ursprünglichkeit nicht nennen, obwohl es an sich das unselige und das Werk des Todes ist. Im ersten Hervorgange des Gesetzes fehlte dem Hebräer noch das Gefühl des Widerspruchs, in welchen er verfiel, wenn er sein unendliches Wesen als das ihm Fremde und als das Andre seiner selbst betrachtete: Alle Schmerzen und Leiden, die der Fluch des Gesetzes über den Geist bringt, waren im Anfange noch im unmittelbaren Zwange, mit dem sich der Geist zur Beziehung auf das Gesetz getrieben fühlte, gedämpft und erstickt. Zunächst sollte der Geist erst als der werkthätige arbeiten. Denn im Gesetze schaut er nicht nur das an, was er nicht ist, nicht nur das Andre seiner, sondern zugleich was er seyn soll, was seine Bestimmung ist. Das Gefühl, daß im Gesetz seine ideale Gestalt liege, unterhielt die feurige Spannung, welche den Geist zur Arbeit begeisterte, damit er die wesentliche Gestalt seiner selbst hervorbringe.

Sein Tagewerk verschafft diesem arbeitenden Geiste schon hier auf Erden in der empirischen Form seines Lebens den gesetzlichen Lohn. Fluch und Segen, sein Himmel und seine Hölle liegt in seiner Hand und er hat zu bestimmen, was

sein Loos in dieser Welt seyn soll. Führt er das Gesetz aus, so bereitet er sich eine geordnete weltliche Existenz, ist er lässig, so straft er sich selbst durch eine wüste und störende Umgebung, da er durch den göttlichen Willen, der im Gesetze wirkt, die Mächte der Welt nicht bezwingt.

Aber nur in seiner empirischen Gegenwart und in dem Umkreise der endlichen Welt kann sich der gesetzliche Geist seinen Himmel schaffen. Die Ewigkeit des Selbstbewußtseyns ist ihm noch nicht aufgegangen und es fehlt der Glaube an Unsterblichkeit und Auferstehung. Denn was allein diesen Glauben in seiner wahren Gestalt hervorbringen und dem Geist die Gewißheit seiner unvergänglichen Dauer geben kann, war dem gesetzlichen Bewußtseyn noch versagt. Der wesentliche Inhalt des Geistes ist noch nicht mit dem Selbstbewußtseyn Eins geworden. Der Geist ist noch nicht was er seyn soll, seine Idee liegt außerhalb seiner selbst im Gesetze, in einem fremden Willen und lebt und wirkt noch nicht als sein eigner Wille und als sein Selbstbewußtseyn in ihm selber. Seine Unendlichkeit ist ihm im Gesetz noch entfremdet [1]).

[1]) Auf dem Standpunkt, wo die Religion Mittel ist und der Gesetzgeber, mag es Gott oder ein empirisches Individuum seyn, sie erfindet, fragt man nach den Gründen, welche Gott oder Moses bewogen hätten, den Israeliten das Dogma von der Unsterblichkeit zu verschweigen. Gründe, welche den Gesetzgeber bestimmen könnten, der Gemeinde ein so kostbares Gut absichtlich vorzuenthalten, können nur niederträchtige seyn. Die rationalistischen Räsonnements setzen bei den Aegyptern Mysterien zur Zeit Mose's voraus — während doch die Mysterien erst die Auflösung der heidnischen Anschauung sind — und nehmen als möglich oder als gewiß an, daß Moses „die reine Vorstellung eines zukünftigen Vergeltungszustandes" gewonnen habe. Noch bei Herodot aber (Lib. II, 123.) ist die ägyptische Vorstellung von der Unsterblichkeit die von der Seelenwanderung (siehe oben p. 92.). Hat Moses Kenntniß gehabt von dieser Vorstellung, so brauchte er sie aus Pfiffigkeit dem Volk nicht zu verschweigen, sondern das gesetzliche Bewußtseyn auch des Volks mußte sie schlechthin verwerfen, weil es überhaupt sich in der Form des endlichen Geistes vor Jehova wegwarf und sich nur im Gedanken des Herrn wiedergewann. Wie sollte es sich

Daß der Hebräer im Tode bei den Vätern, in der Schattenwelt des Scheol versammelt zu werden glaubt, ist selbst nur ein Schatten von dem wirklichen Glauben an Unsterblichkeit. Das Gesetz konnte diesen Schatten nicht zu kräftigem und göttlichem Leben umwandeln. Wenn das Selbstbewußtseyn sich im Gedanken Jehova's verlieren mußte und wenn es in innrer Freiheit noch nicht von sich Besitz genommen hatte, so fehlte ihm auch die Kraft dazu, den Leib als sein Eigenthum und als die frei gesetzte Erscheinung seiner selbst umzubilden. Nur dann aber, wenn der Geist den Leib als sein freies Product weiß, kann er auch die Gewißheit haben, daß er nach dem Tode mehr als ein Schatten seyn werde.

Weil der Hebräer seinen Leib nicht mit seinem Willen hat, so ist ihm auch der Selbstmord fremd. Das Gesetz kennt ihn nicht, verbietet ihn nicht und würde — den abstracten Fall gesetzt, daß es ihn hätte verbieten wollen — nicht einmal eine Strafe gehabt haben, die es dem Selbstmörder hätte drohen können. Der Selbstmord ist nur bei der Freiheit des Selbstbewußtseyns möglich und nur eine böse Erscheinung derselben [1]). Er ist die falsche Ausübung

nun als Thier-Seele forterhalten wissen. Das Gesetz ist der rücksichtslose Verlust des endlichen Geistes und die vollständige Resignation auf alles selbstständige Seyn. An Unsterblichkeit konnte da weder Moses, noch das Volk denken. Aber ist das Gesetz Offenbarung, so müßte doch Gott dem Volke verschwiegen haben, daß die Persönlichkeit des Geistes unvergänglich sey. Allein auch in die Sphäre der göttlichen Offenbarung konnte das Dogma von der Unsterblichkeit nicht fallen, weil Gott auf dem Standpunkt des Gesetzes sich noch nicht wirklich und lebendig im subjectiven Geiste weiß, und durch dieß Selbstbewußtseyn hätte doch allein die Gewißheit der Unsterblichkeit gesetzt werden müssen. An den Geist, der aus dem Naturdienst herkommt, kann Gott nur die Forderung stellen, daß er auf seine empirische Existenz Verzicht leiste, sich in der gesetzlichen Arbeit aufopfere und dem Herrn preisgebe. Erst wenn das Gesetz zur innern Bestimmtheit des Geistes gemacht ist und der Geist sich selbst in Gott wiederfindet, wird im unendlichen Selbstbewußtseyn die Gewißheit der Unsterblichkeit und Auferstehung aufgehen.

[1]) Ueber diesen Zusammenhang der freien Persönlichkeit und des Selbstmordes vergl. Hegel, Philosophie des Rechts §. 47.

der unendlichen Macht über den Leib, und der Geist, der seine leibliche Erscheinung so schlechthin zu vernichten sich anmaßt, kann nur darin seine Strafe finden, daß er doch der Nothwendigkeit dieser Erscheinung sich nicht entziehen kann.

In der Vorstellung von der Bedeutung der Persönlichkeit offenbart sich der Widerspruch, der auf dem Standpunkte des Gesetzes zwischen dem religiösen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn stattfindet, in seiner äußersten Schroffheit. Gesetzlich hat der Hebräer zum Gegenstand des Bewußtseyns den freien Geist, der sich von der Natur unterschieden und sie zugleich in seinem Willen ideell gesetzt hat. Aber sich selbst erkennt er noch nicht in diesem Gegenstand seines Bewußtseyns, er hat den Begriff des Geistes in sich noch nicht ausgeführt. Sich selbst weiß er noch nicht als Person und als frei für sich seyendes Ich. Er ist für sich nur noch die lebendige Seele, das Leben des Geistes schaut er jenseits seiner in Jehova an.

Die Aufgabe des gesetzlichen Lebens wird es nun seyn, den wesentlichen Inhalt des Bewußtseyns, den Begriff des Geistes mit dem Ich und Selbstbewußtseyn zusammenzuschließen. Ehe es aber zu diesem Schlusse kommen kann, wird es eines harten Kampfes bedürfen. Jetzt steht der subjective Geist noch im Gegensatz zu seinem Begriff, denn dieser ist erst noch der Wille des Gesetzes. Der eigne Wille des Subjects ist in diesem Gegensatze für sich der natürliche und muß gebrochen werden. Ihn wirklich brechen kann das Gesetz aber nicht, es wird ihn im Gegentheil durch den Kampf zum äußersten Selbstgefühl erwecken und sogar zu einer Macht erheben, die er vorher für das Bewußtseyn nicht hatte. Durch den Kampf wird der Gegenstand der Bekämpfung als wirkliche Macht anerkannt und der Eigenwille erhält eine bestimmte Richtung, in der er sich zusammenfassen und um so kräftiger beweisen kann.

Der subjective Geist ist aber nicht nur nicht, was das Gesetz ist, sondern er hat auch einen concreten Inhalt, durch welchen er von vornherein dem Gesetze widerspricht. Er ist

natürliches Bewußtseyn und trägt Momente in sich, die der Naturreligion entnommen sind. Objectiv ist zwar im Gesetze der Gegensatz gegen den Naturdienst durchgekämpft und überwunden und der Abschluß des Kampfes war auch durch den Proceß des Volkslebens schon vor Moses vorbereitet. Aber diese Geburt des Gesetzes im Volksgeiste geschah im Stillen, allmählig und bewußtlos. Ist das Gesetz in seiner objectiven Macht vor das Bewußtseyn gestellt, so erscheint es durch diesen Umschwung als das Andre des subjectiven Geistes, in diesem haben die natürlichen Mächte noch wirkliches Leben und der Kampf gegen sie ist subjectiv noch nicht beendet. Ja durch das Gesetz fängt er eigentlich erst an. Nun sind sich das ideale Princip des Lebens und die natürliche Anschauung bestimmt entgegengetreten. Die Strenge und das zusammengezogene Wesen von jenem und der wollüstige Reiz von dieser streiten jetzt um die Oberherrschaft über das Volk. Durch das Verbot ist der Naturdienst erst an sich negirt, in der wirklichen Bestimmtheit des Volksgeistes noch nicht. Das Verbot kann aber den Reiz der natürlichen Anschauung auch nicht schwächen, so wenig das Gebot den Eigenwillen brechen kann. Der Kampf, welchen der Volksgeist nun in sich erleiden muß, wird von Principien geführt, die sich nur gegenseitig ausschließen und gewaltsam auf Tod und Leben bestreiten. Keines von Beiden kann das andere wirklich überwinden und ihr Streit wird durch die Ausbrüche der schroffen Leidenschaft, durch das Gefühl der Angst für das ideale Princip, welches für sich den natürlichen Feind nicht tödten kann, und durch die schmerzlichste Sehnsucht nach dem Frieden den Geist zu dem Standpunkt treiben, welcher die Lösung giebt, die aller Eifer des gesetzlichen Bewußtseyns nicht erringen kann.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

